

قاعدة الإلزام

تقريراً الأبحاث

سماحة آية الله العظمى

السيد علي الحسيني السيستاني

دام ظله العالي

بقلم

السيد محمد علي الرباني





قاعدة الإلزام

تقريراً لأبحاث

سماحة آية الله العظمى

السيد علي الحسيني السيستاني

دام ظله العالي

بقلم

السيد محمد علي الربّاني





البحرين، جدحفص، مجمع الهاشمي
موبايل: ٣٦٦٧١١٣٥-٩٧٣ / بريد إلكتروني: midadbh@gmail.com
المنامة، البحرين

الطبعة الأولى ـــ ٢٠١٦ - ١٤٣٧هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

و **بعد**، فهذا قبس من أبحاثٍ أملاها علينا عَلَم التحقيق والتدقيق، ذو الفكر الثاقب، سيدنا وأستاذنا، المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد السيستاني متَّع الله المسلمين بطول بقائه.

وقد وفقني الله تعالى للحضور بين يديه والاستفادة من نمير علومه وتدوين بعضٍ من دروسه، وأملي أن أكون قد وفقت لنقل الصورة الصحيحة لما أملاه سيدنا الأستاذ مد ظله، فما فيها من محاسنٍ فهو غيضٍ من فيض المعرفة لدى سماحته، وما فيها من قصور ـ والكمال لله وحده ـ فهو من سوء الصياغة والغفلة وزلل القلم.

وقد شرع دام ظله في بحث قاعدة الإلـزام ليلـة الخمـيس الأول مـن شـهر رمضان المبارك سنة ألف وأربعمائة وسبعة للهجرة النبوية الشريفة وقد فرغ منـه ليلة الأربعاء الثامن والعشرين من شـهر رمضـان المبـارك سـنة ألـف وأربعمائـة وسبعة من الهجرة النبوية في تسع عشرة محاضرة.

وإني إذ أحمد الله سبحانه على توفيقه إيـاي في تخليـد هـذه الـدروس القيّمـة للأجيال القادمة أسأله أن يطيل في عمـر سـيدنا الأسـتاذ ويبقيـه ذخـراً ومـلاذاً للإسلام والمسلمين، إنّه سميع مجيب.

محمد علي الربّاني

مفاد القاعدة*

إنّ مفاد القاعدة هو: أنّ بإمكان الإمامي إلزام من هو خارج عن نحلته بالقوانين المعترف بها عندهم لتعود عليه بنفع و إن لم يكن هو معترفاً بصحّة تلك القوانين.

لمحة عن تأريخ القاعدة

و قبل التعرّض لأدلّة القاعدة نشير إلى مرحلتين رئيستين مرّت بهما القاعدة:

المرحلة الأولى: من زمن الصدوق إلى زمن الشهيد الثاني.

لو تتبعنا الفترة الزمنية ما بين الصدوق حتى الشهيد الثاني لوجدنا أن هذه القاعدة لم تكن متبلورة بالشكل الذي هي عليه الآن، فقلّما تجد من تعرّض لهذه القاعدة في تلك الفترة، و إنما تقف على أقوال للعلماء في تطبيقات للقاعدة على مسألتين:

---

* الدرس الأول: الخميس ١ رمضان المبارك ١٤٠٧.

المسألة الأولى: في أخذ الإمامي التعصيب من الذي يقول بـه، فإنّـه إذا كـان للميّت بنت واحدة و له أخ نسبي، فعلى فقه الإمامية مع وجود البنـت لا تصـل النوبة إلى الأخ، و ترث البنت جميع المال، إلا أنّ العامّة يقولون بأنه يـرث أيضـاً. فإذا كان هذا الأخ إمامياً فهل له المطالبة بالميراث من جهة التعصيب أو لا؟

و أوّل من تعرّض في هذه المسألة للقاعدة هو الشيخ، إلا أنّـه لم يتعـرّض لهـا في كتبه الفقهية مثل النهايـة و الخـلاف و المبسـوط، و إنّـما تعـرّض لهـا في كتـابيَ التهذيب والاستبصار و بشكل خاصّ، قـال في الاستبصـار بعـد نقلـه الأخبـار الدالّة على خلاف كيفية التوريث على مذهبنا: (فهذه الأخبـار الثلاثـة، الأصـل فيها زرارة، و الطريق إليها واحد، و مع ذلـك فقـد أجمعـت الطائفـة عـلى عـدم العمل بها؛ لأنّه لا خلاف بينهم أنّ مع الأمّ لا يرث أحدٌ من الأخوة و الأخوات من أيّ جهة كانوا، فالوجه في هذه الأخبار أن نحملها على ضرب من التقيّة.

و يجوز أن نقول فيها وجهاً من التأويل، و هو: أنّه وردت الرخصة في جـواز الأخذ منهم على ما يعتقدونه، كما يأخذونه منّا، و إنّما يحرم الأخذ بها لمـن يعتقـد بطلانها)[1].

و قريب منه كلامه في التهذيب[2].

---

(١) أي: الاستبصار ٤: ١٤٨.

(٢) قال الشيخ في تهذيب الأحكام ٩: ٣٢١: هذه الأخبار مخالفة للحق غـير معمـول عليهـا عند الطائفة بأجمعها ؛ لأنه من المعلوم عنده أنّ مع الأم لا يرث أحد من الأخوة والأخـوات، وقد بيّنا ذلك فيما تقدّم، والوجه في هذه الأخبار أن نحملها عـلى ضرب مـن التقيـة لموافقتهـا

ثمّ ذكر الروايات التي يستدلّ بها على قاعدة الإلزام.

و الشيخ و إن نقل الروايات إلا أنّه ليس في كلامه تعميم للقاعدة، و على فرض التعميم تختلف كبرى قوله مع كبرى قاعدة الإلزام؛ فإنّ الكبرى التي ذكرها الشيخ هي ما نسمّيه بقانون المقاصّة[1] النوعيّة.

و توضيحه: أنّه إذا كان للآخرين غلبة على الإمامية، و كانت قوانينهم نافذةً عليهم، فحينئذ قد يأخذون من الإمامية بحسب قوانينهم في الإرث ـ كما إذا كان

مذاهب العامة. و يحتمل أيضاً أن يكون ما ورد في أنه يجوز لنا أن نأخذ منهم على مذاهبهم على ما يعتقدونه كما يأخذونه منّا، وإنما يحرم أن يأخذ بعضنا عن بعض على خلاف الحق.

(١) المُقاصّة بضم الميم و فتح القاف، وشدّ الصاد، هي مصدر للفعل (قصص) و هو من الألفاظ المشتركة في اللغة ؛ إذ يدل على المعاني الآتية:

١- المساواة و المقابلة في الحساب، يقال: تقاصّ القوم إذا قاصّ كلّ واحد منهم صاحبه في الحساب، أي مماثلة دَينك على فلان لدَينه عليك، و مساواته له، و المقابلة بينهما. [انظر: مادة (قصص) في لسان العرب ١١ : ١٩٥، أساس البلاغة: ٣٦٨، المصباح المنير: ٢٦١]

٢- المماثلة في الجراح، و هي أن يُفعل بالجاني كما فعل بالمجني عليه من قتل أو جرح. [انظر: لسان العرب ١١: ١٩٥، أساس البلاغة: ٣٦٨، مختار الصحاح: ٥٣٧]

٣- تتبع الأثر، و منه قصصت الأثر إذا تتبعته. [انظر: القاموس المحيط ٢: ٣٢٥، لسان العرب ١١: ١٩٥]

٤- القطع، و منه قصّ الثوب إذا قطعه.[أساس البلاغة: ٣٦٨]

و يظهر من معاني المقاصة السابقة أنّ المراد بالمقاصّة هو المساواة و المقابلة و المماثلة، فإنه المتفق مع قاعدة المقاصة النوعية. هذا عن تعريف المقاصّة لغة.

قانون التعصيب هو القانون الرسمي ـ فللإماميّة الأخذ منهم بعنوان المقاصّة النوعيّة كما يأخذونه منهم.

و الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) لم يتعرّضوا لقانون المقاصّة النوعيّة، و إنّما تعرّضوا لقانون المقاصّة الشخصيّة، إلا أنّه لابدّ من تقسيم المقاصّة إلى: شخصيّة و نوعيّة، فكما يأخذون من الشيعة فللشيعة أيضاً الأخذ منهم بحسب هذا القانون[1].

و من الواضح أنّ هذه الكبرى تختلف عن كبرى قاعدة الإلزام، و هي:

إلزام الشيعي غيره على وفق معتقده إذا كان فيه نفع للشيعي سواء أعمل غير الشيعي بهذا القانون في حقّ الشيعي أم لم يعمل.

---

(١) التقاص على قسمين: شخصي ونوعي.

أما الشخصي فهو: أن يأخذ شخص خاص من آخر معين ما يعادل ما أخذه منه كمّاً وكيفاً، فلابد أن يكون أحدهما ظالماً والآخر مظلوماً.

وأما النوعي فهو: أن يأخذ الإمامي من غيره بحسب القانون كما يأخذون منه كذلك، فلا يكون هناك ظلم للآخذ بخصوصه وإن كان الظلم من جهة أخذهم من بعض آخر من الإمامية بحسب ما يقتضيه قانونهم.

ومثال التقاص الشخصي: كما لو سرق شخص مالاً من آخر ولا يستطيع استعادته منه بالطرق المعتادة، فله أن يسرق منه كما سرق منه ويأخذه خلسة.

ومثال التقاص النوعي: كما لو كان الحكم بيد غير الإمامية وفرضوا الإرث بالتعصيب الذي هو مخالف لقانون الإرث عند الإمامية، فبما أنهم يأخذون من الإمامي، فللإمامي أن يأخذ منهم من باب المقاصة النوعية.

فظهر أنّ عبارة الشيخ لا تدلّ إلا على ما عبّرنا عنه بقانون المقاصّة النوعيّة.

و ممن تعرّض لهذه القاعدة أيضاً الشهيد في الدروس، قال العلامة المجلسي في مرآة العقول ـ بعد ذكر عبارة الشيخ: (خذوا منهم كما يأخذون منّا) ـ: (قال به الشيخ، و ذكره الشهيد في الدروس ولم ينكره)[1].

فتبيّن أنّ الأخذ بالتعصيب لم يكن مصرّحاً به في كلمات الفقهاء من زمن الشيخ إلى زمان العلامة المجلسي و إلا لكان العلامة المجلسي قد عثَرَ عليه و بيّنه.

نعم، قد نقل الكليني (رحمه الله) الروايات الدالّة على ذلك، و سيأتي البحث عن هذه الروايات[2].

فنرى أنّ مسألة التعصيب و هي مما يعد من موارد قاعدة الإلزام لم يتعرّض فيها إلى القاعدة إلا الشيخ و الشهيد.

المسألة الثانية: الطلاق البدعي، و منه طلاق الثلاث[3].

---

(١) مرآة العقول ٢٣: ١٥١.

(٢) و ذهب صاحب الوسائل إلى جواز أخذ التعصيب منهم من باب التقيّة و المداراة. (الاستاذ دام ظله)

(٣) إن مسألة طلاق الثلاث من المسائل التي كثر فيها الخلاف بين علمائهم. فمن اعتبر الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً وهم الجمهور من علمائهم، بل حكاه الجصاص المولود سنة ٣٠٥ هـ وابن رجب الحنبلي والسبكي والباجي وغيرهم إجماعاً.

وأما الرواية التي فيها أن الطلاق ثلاثاً كان قبل الدخول فقد رواها مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن إياس بن البكير أنه قال: طلق رجل امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها ثم بدا له أن ينكحها فجاء يستفتي، فذهبت معه أسأل له فسأل

عبد الله بن عباس وأبا هريرة عن ذلك فقالا: لا نرى أن تنكحها حتى تنكح زوجاً غيرك، قال: فإنما طلاقي إياها واحدة، قال ابن عباس: إنك أرسلت من يدك ما كان لك من فضل. [موطأ مالك ٢: ٥٧٠]

وطلاق الثلاث في حق غير المدخول بها عندهم على ضربين:

الأول: أن يقع بلفظ واحد كأن يقول: (أنت طالق ثلاثاً) فيقع ثلاثاً باتفاق المذاهب الأربعة.

الثاني: أن يقع بألفاظ متتابعة كأن يقول: (أنت طالق أنت طالق أنت طالق) ففي هذه الصورة حدث الخلاف بين علمائهم فذهب الحنفية إلى أن الطلاق يقع بالأولى، وأما الثانية والثالثة فلا تصادف محلاً.

قال الحصكفي في الدر المختار: (وإن فرق) بوصف أو خبر أو جمل بعطف أو غيره (بانت بالأولى) لا إلى عدة (و) لذا (لم تقع الثانية) بخلاف الموطوءة حيث يقع الكل. [الدر المختار ٣: ٣١٤]

وأما المالكية ففرَّقوا بين أن يكون الطلاق المفرق ـ أي الذي ليس بلفظ واحد ـ متتابعاً فيقع ثلاثاً أو غير متتابع فلا يقع إلا واحدة.

قال الحطاب المالكي في مواهب الجليل: إذا كرر الطلاق بلا عطف فقال: (أنت طالق أنت طالق أنت طالق) يلزمه الثلاث في المدخول بها إلا أن ينوي بذلك التأكيد، وكذا يلزمه الثلاث في غير المدخول بها بشرط أن يكون نسقه ولم ينو التأكيد على المشهور خلافاً للقاضي إسماعيل قال في التوضيح: إذا كانت الزوجة غير مدخول بها وكان كلامه متتابعاً بأن قال: (أنت طالق أنت طالق أنت طالق) نسقاً فالمشهور أنه يلزمه الثلاث إلا أن ينوي التأكيد. واحترز بمتتابع مما إذا لم يتابعه فإنه لا يلزمه إلا واحدة بالاتفاق لبينونتها بالأولى فلم تجد الثانية لها محلاً. [مواهب الجليل ٥: ٣٣٥]

وذهب الشافعية إلى أن طلاق غير المدخول بها يقع كما أوقعه المطلق ولا فرق بين أن يجمع الطلاق بلفظ واحد أو يفرق بينها.

جاء في كتاب الأم للشافعي أنه قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن إياس بن بكير قال: طلق رجل امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها ثم بدا له أن ينكحها فجاء يستفتي فذهبت معه أسأل له فسأل أبا هريرة وعبد الله بن عباس (رضي الله عنهم) عن ذلك فقالا: لا نرى أن تنكحها حتى تنكح زوجاً غيرك، قال: إنما كان طلاقي إياها واحدة، فقال ابن عباس: إنك أرسلت من يدك ما كان لك من فضل. قال الشافعي (رحمه الله): وما عاب ابن عباس ولا أبو هريرة عليه أن يطلق ثلاثاً ولو كان ذلك معيباً لقالا له: لزمك الطلاق وبئسما صنعت، ثم سمى حين راجعه فما زاده ابن عباس على الذي هو عليه أن قال له: إنك أرسلت من يدك ما كان لك من فضل ولم يقل: بئسما صنعت ولا خرجت في إرساله. أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن بكير عن النعمان بن أبي عياش الأنصاري عن عطاء بن يسار قال: جاء رجل يستفتي عبد الله بن عمرو عن رجل طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يمسها قال عطاء: فقلت إنما طلاق البكر واحدة، فقال عبد الله بن عمر: إنما أنت قاص الواحدة تبينها وثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره. [كتاب الأم ٥: ١٤٨]

وقال الشربيني الشافعي في مغني المحتاج: (وإذا طلق الحر ثلاثاً) سواء أوقعهن معاً أم لا معلقاً كان ذلك أم لا قبل الدخول أم لا (أو العبد) أو المبعض (طلقتين) كذلك (لم تحل له حتى تنكح) زوجاً غيره. [مغني المحتاج ٣: ١٨٢]

وذهب الحنابلة إلى أنه إن أوقعها معاً بلفظ واحد أو بما يفيد المعية، كأنت طالق وطالق وطالق، وقعت ثلاثاً وإن فرقها بانت بالأولى ولم تصادف الثانية والثالثة محلاً.

قال الرحيباني في مطالب أولي النهى: (تطلق) مدخول بها بوطء أو خلوة في عقد صحيح (ثلاثاً) بقول زوجها: (أنت طالق أنت طالق أنت طالق)... (إلا أن ينوي بتكراره تأكيداً متصلاً أو) إلا أن ينوي (إفهاماً) فإن نوى ذلك (فواحدة)... وغير المدخول بها تبين بالأولى نوى بالثالثة الإيقاع أو لا متصلاً أو لا... (و) إن قال لها أنت طالق

فإنّ هناك اختلافاً بين الشيعة و السنة في الطلاق في الجملة، فـإنّ جمهـورهم يرون نفوذ الطلاق البدعي، مع اعترافهم بأنّه بدعي، كما يـرون طـلاق الـثلاث بكلمة واحـدة نافذاً أيضـاً، مع اختلافهم في أنّ الطلاق إذا كان بثـلاث كلمات ـ بـأن يقول: هي طالق هي طالق هي طالق ـ في مجلس واحد هل يقـع واحـداً أو لا؟

المشهور و المعروف وقوع طلاق واحد بذلك، و أمّا إذا كان طـلاق الـثلاث بكلمة واحدة فقد ذكروا بأنّه يقع واحداً، و هذا ما سيأتي البحث عنه فيما بعد إن شاء الله.

و لكننا نختلف عنهم في ذلك في الجملة.

و عليه لو طلّق عامي إمرأته بالطلاق البدعي ـ الذي هو غير نافذ من وجهة نظرنا ـ فهل للشيعي أن يتزوّج بها أو لا؟

الروايـات و إن كانـت مختلفـة إلا أنّهـا متّفقـة مـن جهـة بطـلان الطـلاق البدعي. و قد ورد في بعضها الترخيص في التزويج.

و قد تعرّض الصدوق (رحمه الله) لهذه القاعدة في الفقيه بعد ذكر الروايـات التي تدلّ على عـدم جـواز التـزويج مطلقـاً بقولـه: (و في خـبر آخـر قـال: «إنّ

(وطالق وطالق وطالق فثلاث) طلقات (معاً ولو لم يدخل بها) لأن الواو تقتضي ـ الجمـع بـلا ترتيب (ويقبل) منه (حكماً) إرادة (تأكيد ثانية بثالثة) لمطابقتها لها في لفظهـا و (لا) يقبـل منـه تأكيد (أولى بثانية) لعدم مطابقتها لاقترانها بالعاطف دونها. [مطـالب أولي النهـى ٥: ٣٧٠- ٣٧١]

طلاقكم الثلاث لا يحلّ لغيركم، و طلاقهم يحلّ لكم؛ لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً و هم يوجبونها»)[١]، ثم نقل مرسلة أخرى: و قال (عليه السلام): «من كان يُدين بدين قوم لزمته أحكامه»[٢].

و قال الشيخ في التهذيب: (و من طلّق امرأته و كان مخالفاً ولم يستوف شرائط الطلاق إلا أنّه يعتقد أنّه يقع به البينونة لزمه ذلك)[٣].

و قال في الاستبصار: (باب أنّ المخالف إذا طلّق امرأته ثلاثاً و لم يستوف شرائط الطلاق كان ذلك طلاقاً واقعاً)[٤].

هذا ما ذكره في الاستبصار و التهذيب، و أمّا في كتبه الفقهية فلم يتعرّض لهذه القاعدة.

و قال الحليّ في السرائر: (و قد روى أصحابنا روايات متظاهرة بينهم متناصرة، و أجمعوا عليها قولاً و عملاً أنّه إن كان المطلّق مخالفاً و كان ممن يعتقد

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٥٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠٧.

(٣) التهذيب ٨: ٥٧، و معلّق رسالة البلاغي في قاعدة الإلزام توهّم بأنّ هذه العبارة من المقنعة، إلا أنّا راجعنا المقنعة و ظهر أنّ العبارة عبارة الشيخ. (الاستاذ دام ظله)

و المراد من المعلّق المذكور هو: المحقق علي أكبر الغفاري الذي قام بتحقيق رسالة قاعدة الإلزام للعلامة البلاغي بأمر من آية الله العظمى السيد محمد هادي الميلاني (قده).

(٤) الاستبصار ٣: ٢٩١.

وقوع الطلاق الثلاث لزمه ذلك و وقعت الفرقة به، و إنّما لا يقع الفرقة إذا كان الرجل معتقداً للحقّ)[١].

و هل أنّ الحكم المذكور مبتنٍ على قاعدة الإلزام أو أنّه مبتنٍ على أنّ المرأة لا تبقى بلا زوج كما في بعض الروايات؟ سيأتي البحث عنه إن شاء الله.

و قال المحقق في الشرائع: و لو كان المطلّق مخالفاً يعتقد الثلاث لزمته[٢] و قال صاحب الجواهر: لأنّ ذلك دينه، مضافاً إلى الإجماع بقسميه عليه[٣].

و قد تعرّض العلامة في كتبه للطلاق الثلاث و الطلاق البدعي، إلا أنّه لم يتعرّض فيها لجواز التزويج، كما أنّ الكليني (رحمه الله) لم يرو الروايات الدالّة على الترخيص في التزويج بالمطلّقة ثلاثاً.

و الفاضل المقداد[٤] له كلام على ما نقل عنه في إشكاله على الأخذ بروايات الترخيص، و قال: إنّه لابدّ من الأخذ بالروايات التي تقول: «إيّاكم و المطلّقات ثلاثاً فإنّها ذات أزواج»[٥].

---

(١) السرائر ٢: ٦٨٥.

(٢) شرائع الإسلام ٣: ٩.

(٣) جواهر الكلام ٣٢: ٨٧.

(٤) الذي هو في آخر هذا الدور تقريباً، و هو قبل الشهيد الثاني. (الاستاذ دام ظله)

(٥) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ٣: ٣١٥.

فنرى أنّ في هذه المرحلة لم تنقّح قاعدة الإلزام بنحو الكبرى الكليّة، مضافاً إلى أنّ من تعرّض لها لم يتعرّض لها بهذا العنوان، بل بعنوان ينطبق على هذه القاعدة و غيرها.

المرحلة الثانية: من زمن الشهيد الثاني إلى يومنا هذا.

تبتدئ هذه المرحلة بالشهيد الثاني، فإنّه قد تعرّض إلى قاعدة الإلزام في المسالك و ادّعى الإجماع عليها و عمّمها.

ثم كان للقاعدة دور وسيع في كلمات الفقهاء كالسبزواري و صاحبي الحدائق و الجواهر.

قال صاحب الجواهر: نعم استيعاب الكلام في هذا الأصل و فروعه محتاج إلى مقام آخر[1].

و لم يؤلّف إلى زمان صاحب الجواهر رسالة في هذه القاعدة.

و نرى في هذه المرحلة توسعة و تعميماً في هذه القاعدة، فإنّه كلّ ما ازداد البحث عنها زادت دائرتها سعة و تفرّعت عليها فروع أكثر، فقد عمّمت القاعدة إلى العقود و الإيقاعات الفاسدة من وجهة نظرنا فيما إذا كان لنا فيها نفع، و هكذا بالنسبة إلى العقود و الإيقاعات الفاسدة من وجهة نظرهم الصحيحة عندنا، فيما إذا كان لنا في عدم القبول نفع، كما إذا تزوّج العامي بلا إشهاد، فإنّه باطل من وجهة نظرهم، فتعدّ المرأة خليّة و يجوز للشيعي تزويجها.

---

(١) جواهر الكلام ٣٢: ٨٩.

و عمّمت القاعدة أيضاً في الأحكام التي يلتزمون بها، ففي الإرث بالتعصيب مثلاً ذهبوا إلى جواز الأخذ منهم من باب التعصيب.

و هكذا في خيار الغبن إذا كانت المعاملة مع حنفي، حيث إنّ الحنفيين لم يقولوا بخيار الغبن فإذا كان في عدم قبوله لإعماله الخيار نفع لنا، فنُلزمه بعدم الفسخ. و أمثال ذلك من الفروع.

بل ذهب صاحب الجواهر في باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إلى أنّ الوالي إذا نصب شيعياً لإجراء الحدود، و كان مورد إجراء الحدّ مخالفاً أو غيره فيجوز للشيعي إجراء الحدّ عليه و إن لم يكن مستحقّاً للحدّ من وجهة نظرنا، و ذلك لقاعدة الإلزام[1].

و قد توسّعت دائرة هذه القاعدة في هذه المرحلة لتشمل أرباب الديانات الأخرى.

و بعض المتأخرين قد عمّمها حتى بالنسبة إلى مقلدة مجتهد[2].

هذا بيان إجمالي لمرحلتي القاعدة، ولا نتعرض لكلمات الفقهاء حذراً من الإطالة.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٣، قال في الجواهر: بل قد يقال أيضاً إنّ من كان عليه الحدّ مخالفاً وكان حدّه القتل في مذهبهم يجوز قتله و إن لم يصل إلى حدّ الإكراه ؛ لقاعدة إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم وغيرها.

(٢) قال في الجواهر: فلو ترافع مقلدة مجتهد مثلا يرى الصحة عند مجتهد يرى البطلان حكم عليهم بمقتضى مذهبه، و ليس له إلزامهم بما وقع منهم من التقليد قبل المرافعة. [جواهر الكلام ٣٩: ٣٢٥]

أدلّة القاعدة

إنّ الأدلّة التي يمكن الاستدلال بها على قاعدة الإلزام طوائف:

الطائفة الأولى:

منها: علي بن الحسن بن فضّال عن سندي بن محمد البزاز عن علاء بن رزين القلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال سألته عن الأحكام؟ قال: «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون»[١]. هكذا في الطبع الجديد[٢]، و في التهذيب من الطبع القديم: «بما يستحلّون»[٣].

و في الوسائل: «يجوز على أهل كلّ ذي دين بما يستحلّون»[٤].

والأخير هو الذي رجّحه العلامة البلاغي[٥].

و البحث في هذه الرواية من جهات:

الجهة الأولى: في سند الرواية

هناك بحث سيّال و هو هل أنّ طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال[١] صحيح أو لا؟[٢]

---

(١) الاستبصار ٤: ١٤٨.

(٢) بحسب الظاهر المراد بقرينة المقابلة هو الطبع الجديد من كتاب التهذيب، ولكن ما وجدناه في النسخ المتداولة (بما يستحلون) ولم نجد نسخة مشتملة على (ما يستحلون).

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ٣٢٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٦: ٣١٩، كتاب الميراث، أبواب ميراث المجوس، الباب ٣، ح ١. وفيه بلفظ: تجوز.

(٥) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٧٠ - ٢٧١.

المشهور بين الرجاليين: ضعفه؛ و ذلك لأنّ في طريق الشيخ إليه علي بن محمد بن الزبير القرشي.

---

(١) علي بن الحسن بن فضال بن عمر بن أيمن أبو الحسن الكوفي من أصحاب الإمامين أبي الحسن الهادي و أبي محمد العسكري (عليهما السلام) ثقة، كثير العلم، واسع الأخبار، جيّد التصانيف، فقيه الإمامية بالكوفة و وجههم و ثقتهم و عارفهم بالحديث و المسموع قوله فيه، سمع كثيراً، و لم يعثر له على زلّة فيه و لا ما يشينه، و قلّ ما روى عن ضعيف، و كان فطحيّاً، قال النجاشي: و لم يرو عن أبيه شيئاً، و قال: كنت أقابله و سني ثمان عشرة سنة بكتبه و لا أفهم إذ ذاك الروايات و لا أستحلّ أن أرويها عنه، و روى عن أخويه عن أبيهما، و يضعّف هذا كثرة روايته عن أبيه في العيون و الخصال و الأمالي و العلل و غيرها.

قال محمد بن مسعود: ما لقيت بالعراق وناحية خراسان أفقه ولا أفضل من علي بن الحسن بالكوفة ولم يكن كتاب عن الأئمة (عليهم السلام) في كل صنف إلا وقد كان عنده وكان أحفظ الناس، وفي بني فضال ورد التنصيص من الإمام أبي محمد العسكري (عليه السلام) في جواب من سأله عن كتب بني فضال فقالوا كيف نعمل بكتبهم و بيوتنا ملاء منها؟ فقال (عليه السلام): «خذوا منها بما رووا و ذروا ما رأوا» ؛ لأنهم كانوا فطحية. وقد توفي علي بن الحسن سنة ٢٢٤ هـ.

ترجمه له إسماعيل باشا و من أصحابنا الشيخ في كتابيه، و النجاشي في رجاله، و العلامة في الخلاصة، و السروي في معالم العلماء، و غيرهم.

(٢) طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال كما في مشيخة التهذيب ١٠: ٥٥-٥٦ هكذا: و ما ذكرته في هذا الكتاب، عن علي بن الحسن بن فضال فقد أخبرني به أحمد بن عبدون ـ المعروف بابن الحاشر ـ سماعاً، و إجازة عن علي بن محمد بن الزبير، عن علي بن الحسن بن فضال.

إلا أنّا وفاقاً لجماعة قوّينا صحّة ما يرويه عن علي بـن الحسـن بـن فضـال، و ذلك لجهات، أهمها فيما نرى: أنّ للشيخ سنداً إلى جميع مروياته عنـه عـن طريـق أحمد بن محمد بن سعيد[1] (ابن عقدة)[2]، و قد ذكر الشيخ هذا الطريـق مكـرّراً في أوائل التهذيب حيث كان بناؤه أوّلاً على عدم حـذف الأسـانيد، و هـذا السـند صحيح[3]. و بهذا نكتفي في البحث عن هذه الجهة.

---

(١) أحمد بن محمد بن سعيد أبو العباس الهمداني الكوفي المعروف بابن عقدة قال الشيخ: أمره في الثقة والجلالة وعظم الحفظ أشهر من أن يذكر، وكان زيدياً جاروديـاً وعـلى ذلـك مـات، وإنما ذكرناه في جملة أصحابنا لكثرة رواياته عنهم وخلطته بهم وتصنيفه لهم، وله كتب كثيرة. وقال النجاشي: (هذا رجل جليل في أصحاب الحديث مشهور بالحفظ، والحكايـات تختلـف عنه في الحفظ، وكان كوفياً زيدياً جارودياً، على ذلك حتى مات، وذكره أصـحابنا لاختلاطـه بهم ومداخلته إياهم وعظم محله وثقته وأمانته) قال الشيخ الطـوسي سـمعت جماعـة يحكـون عنه أنه قال: (أحفظ مائة وعشرين ألف حديث بأسانيدها، وأذاكر بثلاثمائة ألف حديث). له كتب منها: كتاب أسماء الرجال الذين رووا عن الصادق عليه السلام وهم أربعة آلاف رجل خرج فيه لكل رجل الحديث الذين رواه، مات بالكوفة ٣٣٣.

(٢) عقدة هو لقب محمد والد أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد، و إنما لقّب بـذلك لأجـل تعقيده في التصريف، فقد كان عالماً بالتصريف و النحو، و كان ورّاقاً بالكوفة، جيّد الخـط، و يعلم القرآن و الأدب، قال ابن النجار: و كان عقدة زيدياً و كان ورعاً ناسكاً.

(٣) توضيح ذلك: روى الشيخ في التهذيب روايات عن عليّ بن الحسن بن فضّال بـدأ بـذكر اسمه في أسانيده، كالحديث المذكور في المتن.

وقال في المشيخة: و ما ذكرته في هذا الكتاب، عن علي بن الحسن بن فضال فقد أخبرني به أحمد بن عبدون ـ المعروف بابن الحاشر ـ سماعاً، و إجازة عن علي بن محمد بن الزبير، عن علي بن الحسن بن فضال.

وهذا الطريق ضعيف لوجود ابن الزبير فيه، ومقتضاه عدم اعتبار عشرات الروايات التي في التهذيب.

وأمّا إذا رأينا أنّ الشيخ روى في أبواب مختلفة روايات بهذا السند: أخبرني جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد عن علي بن الحسن بن فضال لعرفنا أنّ للشيخ طريقاً صحيحاً لابن فضال، لكن لا عن طريقه إليه في المشيخة و الفهرست، بل عن طريقه في المشيخة إلى أحمد بن محمد بن سعيد.

وهذا يعني أن أحمد بن محمد بن سعيد ليس راوياً لروايات معيّنة فقط، بل راوٍ لجميع كتاب علي بن الحسن بن فضال عنه، فيعلم من ذلك أنّ الشيخ روى كتاب علي بن الحسن بن فضّال تارة بسند ضعيف، و أُخرى بسند معتبر، و بذلك يحكم بصحّة كلّ حديث بدأ الشيخ في سنده بابن فضال.

و قس على ذلك سائر الطرق التي للشيخ في الكتابين إلى المشايخ الذين لم يذكر سنده إليهم في المشيخة ولا في الفهرست، أو ذكر لكنّه ضعيف عليل، وبهذا التتبّع يحصل له طرق صحيحة، وقد أنهاها بعضهم إلى خمسين وثمانمائة طريق تقريباً، وعدد المعتبر منها قريب من خمسمائة طريق.

فائدة:

قال السيد بحر العلوم في الفوائد الرجالية ٤: ٩٥ - ٩٩

(روى الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (رحمه الله) في كتاب الفهرست عن جماعة قال فيهم: (أخبرنا) و (حدّثنا) و نحوهما.

الجهة الثانية: في متن الرواية

إنّ في متن الرواية اضطراباً من ناحيتين:

الناحية الأولى: أنّ الرواية بجميع نسخها هكذا: «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون» و الجمع بين (الأهل) و (ذي) يولّد مشكلة؛ لأنّ كلاً منهما

منهم: الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و هو الشيخ المفيد، و الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري، و أحمد بن عبدون المعروف بـ (ابن الحاشر)، و أبو الحسين ابن أبي جيد... و هؤلاء الأربعة هم المشايخ المتكرر ذكرهم في الكتاب، قد أكثر الشيخ (رحمه الله) عنهم في الفهرست و في مشيخة التهذيب و الاستبصار، و عليهم تدور روايته في الغالب.

و قد روى الشيخ (رحمه الله) في الفهرست كثيراً عن أحمد بن محمد بن موسى المعروف بـ (ابن الصلت) الأهوازي، و هو راوية أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة الحافظ المشهور، و ربما روى عن غير هؤلاء الخمسة، و هو قليل جداً).

ثم أشار إلى من روى عنه الشيخ في ترجمته لبعض وقال:

(فهؤلاء جملة من مشايخ الشيخ في كتاب الرجال و الحديث نذكرهم بترتيب الحروف ليسهل استعلام أحوالهم:

أحمد بن إبراهيم القزويني، أحمد بن عبدون، أحمد بن محمد بن موسى الأهوازي، جعفر بن الحسين بن حسكة القمي، الحسن بن القاسم الشريف المحمدي العلوي، الحسين بن إبراهيم القزويني، الحسين بن عبيد اللهّ الغضائري، علي بن أحمد بن محمد بن أبي جيد، علي بن الحسين المرتضى علي بن شبل بن أسد، محمد بن سليمان الحمراني، محمد بن محمد بن النعمان المفيد، هلال الحفار، أبو طالب بن غرور، أبو علي بن شاذان. عدّتهم خمسة عشر نفراً).

يؤدي معنى الآخر، فإنّه يصحّ أن يقال: (على كلّ ذي دين)، أو يـقال: (على أهل كلّ دين)، و لكن لا يصحّ أن يقال: (على أهل كلّ ذي دين).

و لعلّه يقال في الجواب عن هذا الإشكال: بأنّ الإضافة إضافة بيانيّـة[١]، كـما كان يقول به بعض الأكابر حينما سألناه عن ذلك.

إلا أنّ في الإضافة البيانيّة يعتبر أن يكون المضاف إليه من جنس المضاف، كما في كتـب الأدب[٢] و قواعد الشهيد الثاني[٣]، و في المقـام هذا المعيار غير موجـود، و عليه فلابدّ من تأويل الرواية.

و هناك عدة وجوه لتأويلها إلا أنّ أقربها و أوجهها مما لم نجد من تعرّض لـه هو: أنّ كلّ من كان له أهل ذوو دين و هم يستحلّون أموراً فتنفـذ علـيهم تلـك الأمور التي يستحلّونها، كما إذا كان شخصٌ نصرانياً و أبوه مجوسياً و قـد تـزوّج بابنته، فإذا مات الأب، فإرثه يقسّم بين أولاده، لأن الزوجية بنظر إبنه النصـراني باطلةٌ، فترث البنت ـ التي هي زوجته ـ من جهة واحدة فقط و هي جهـة كونهـا إبنته و لا ترث من جهة كونها زوجة له، و لـكن بما أنّه يجوز عـلى أهـل كـلّ ذي دين ـ أي يجوز على أهل هذا المجوسي ـ الزواج الذي يستحلّونه فبطبيعـة الحـال

---

(١) الإضافة البيانية هي ما كانت على تقدير حرف الجر (من)، و ضابطها أن يكون المضـاف إليه جنساً للمضاف، كقولك: هذا باب حديد، أي: باب مـن حديـد، فالمضـاف بعـض مـن المضاف إليه، و المضاف إليه من جنس المضاف.

(٢) شرح ابن عقيل ٢: ٤٣، شرح الرضي على الكافيـة ١: ٦٤ و ٢: ٢٠٦، أوضـح المسـالك إلى ألفية ابن مالك: ١٥٣.

(٣) تمهيد القواعد: ٥٣٨.

ترث البنت من جهة أخرى أيضاً و هي كونها زوجة له فيكون ذلك في ضرر باقي الورثة، و عليه فلا ترتبط الرواية بالمقام.

الناحية الثانية*: أنّ هذه الرواية أو شبهها نقلت بطرق متعددة بلفظ آخر:

منها: العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال: سألته عن الأحكام، فقال: «يجوز على كلّ دين بما يستحلّون به» هكذا في الفقيه[1]، و في الوسائل نقلاً عن الفقيه: «تجوز على كلّ دين بما يستحلفون»[2]، و في التهذيب: «في كلّ دين ما يستحلفون به»[3]، و في المستدرك نقلاً عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن مسلم قال: سألته عن الأحكام، فقال: «يجوز في كلّ دين ما يستحلفون»[4] أو «ما يستحلّون»[5]، فإنّه جعل «ما يستحلّون» نسخة، كما جعل في التهذيب في كتاب الأيمان «يستحلفون» لا «يستحلّون»[6].

و عليه فمن الممكن أن يقال بأنّ هذه الرواية يرويها العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم أيضاً، إلا أنّ هذه الرواية كما في التهذيب عن أحدهما بدل عن أبي جعفر (عليه السلام)، و السؤال نفس السؤال، و الجواب في غاية التشابه مع

---

* الدرس الثاني السبت ٣ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٦٨، الباب ٣٢ ح ٩.

(٣) تهذيب الأحكام ٨: ٢٧٩، الباب ٤ ح ٩.

(٤) مستدرك الوسائل ١٦: ٦٩، الباب ٢٦ ح ٥.

(٥) في الطبع الجديد للمستدرك لم يشر إلى النسخة بدل.

(٦) لم أعثر عليه في التهذيب.

الجواب في تلك الرواية، و لا سيما على نقل الفقيه: «يجوز في كلّ دين ما يستحلفون».

و من الواضح أنّ بين «يستحلّون» و «يستحلفون» تشابه في الكتابة، و يحتمل أن يكون أحدهما تصحيفاً من الآخر، و عليه فلا يحصل الاطمئنان بصحة رواية محمد بن مسلم التي فيها «يستحلّون» بدل «يستحلفون»؛ لأنّ نسخة «يستحلّون» مدركها رواية الشيخ عن كتاب علي بن الحسن بن فضال، و نسخة «يستحلفون» مدركها متعدّد، فإنّ الصدوق رواها بدءاً بالعلاء بن رزين، و للصدوق طرق أربعة إلى ما يروي عنه[1].

و الشيخ حينما ينقل هذه النسخة ينقلها بسندين عن العلاء بن رزين:

١ - الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن العلاء بن رزين.

---

(١) قال الصدوق في من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٦١:

و ما كان فيه عن العلاء بن رزين فقد رويته عن أبي و محمّد بن الحسن (رضي الله عنهما) عن سعد بن عبد الله، و الحميريّ جميعاً عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزين.

و قد رويته عن أبي، و محمّد بن الحسن (رضي الله عنهما) عن سعد بن عبد الله، و الحميريّ جميعاً عن محمّد بن أبي الصهبان، عن صفوان بن يحيى عن العلاء.

و رويته عن أبي (رضي الله عنه) عن علي بن سليمان الزراري الكوفي عن محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزين القلاء.

و رويته عن محمّد بن الحسن (رضي الله عنه) عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن فضّال، و الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين.

٢- و عـنه ـ أي عن الحسـين بن سعيد ـ عن صفوان بن يحيى عن العلاء بن رزين.

كما يظهر من التهذيب[1] مضافاً إلى نقل النوادر.

فظهر بأنّ نسخة «ما يستحلفون» لها مدركان، مع تعدد الأسـانيد، و نسـخة «يستحلّون»، مدركها ليس إلا كتاب علي بن الحسن بن فضـال، و مـن المسـتبعد جدّاً أن تكـون روايتـين. و نسـخة «يسـتحلفون» مـن أجـل تكثّـر الطـرق أولى بالثبوت من نسخة «يستحلّون».

و لا أقلّ من عدم الوثوق بصحة هذا المتن الذي فيه «يستحلّون» الذي هـو مورد الاستشهاد، فلا يمكن التمسك بالرواية.

الجهة الثالثة: في فقه الرواية

يمكن تفسير الرواية على نحوين:

النحو الأوّل: أن لا تكون مرتبطة بقاعدة الإلزام.

و له تقريبان:

التقريب الأوّل: أنّه على ما رجّحه العلامة البلاغي أن تكون الروايـة هكـذا «تجوز على أهل كلّ ذي دين بما يستحلّون» حتى يرجع الضـمير إلى الأحكـام، و بمناسبة الأحكام لابدّ من تأنيث الضمير، فيكون الربط بين السـؤال و الجـواب محفوظاً[2] حيث كان السؤال في صدر الرواية « سألته عن الأحكام ».

---

(١) التهذيب ٨: ٢٧٩.

(٢) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٣٨.

و عليه فيمكن القول بأن السؤال كان سؤالاً عن الأحكـام القضـائية و أنّـه كيف يُحكم على أرباب الأديان.

و هذا ليس من باب تقييد الحكم، بل من جهة أنّ الحكم استعمل في الآيات المباركات غالباً في القضاء.

و هو و إن استعمل بمعنى التشريع و القـانون، إلا أنّ اسـتعماله في القضـاء أكثر، كقوله تعالى: ﴿ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَـابَ وَالْحُكْـمَ وَالنُّبُـوَّةَ ﴾[1]، و غـير ذلـك مـن الآيات الشريفة.

فقوله: سـألته عـن الأقضـية، أي عـن القضـاء عـلى أهـل الأديـان؟ فقـال (عليه السلام): « تجوز »، أي تنفّذ الأحكام على أهل كلّ ذي دين بوسيلة تكـون من وجهة نظرهم نافذة عندهم.

توضيح ذلك: أنّ عمدة القضاء في الإسـلام هـو الأيـمان و البيّنـات، فقــد ورد: « إنّما أقضي بينكم بالبيّنات و الأيمان »[2].

و من الواضح اختلاف مصداق البيّنة بحسب الموارد. فقد تكون أربعة مـن الرجال، و قد تكون رجلين، و قد تكون رجلاً و امرأتين، نعم تطلق غالبـاً عـلى الشاهدين العادلين، و من الممكن أن تكون شهادة النساء متساوية مع الرجال في بعض الأديان، إلا أنّه في الإسلام ليس كـذلك، بـل إمّـا لا تقبـل شـهادتهن، لا

---

(١) سورة الأنعام: ٨٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٩، الباب ٨٩ ح ٣.

منضمّات و لا منفردات، أو تقبل شهادتهن منضمّات لا منفردات، نعم في بعض الأمور التي يستقبح فيها اطلاع الرجال تقبل شهادتهن.

و من الواضح أيضاً أنّ اليمين في القضاء الإسلامي منحصر بكلمة (الله)[1]، و أمّا سائر الأديان فلا يرون هذا نافذاً. هذا وقد اختلف في أنّه هل يجوز للقاضي تحليف أرباب الأديان بما يستحلفون أم لا؟

و الرواية المتقدّمة مما استدلّ بها للجواز، و في قبال ذلك: القول بعدم الجواز، و تدلّ عليه روايات متعدّدة[2].

و عليه يكون معنى الرواية هكذا: تنفّذ على كلّ أهل ذي دين ما يستحلّه من الأيمان و البيّنات و الإقرار إلى غير ذلك.

و بعبارة أخرى: تجوز الأحكام ـ أي: الأقضية ـ على أهل كلّ ذي دين بالوسائل التي يرونها نافذة و إن كانت مغايرة مع وسائل الإثبات من وجهة نظرنا.

---

(١) قال في كشف اللثام: الحلف باسم من أسماء الله تعالى أو بصفة من صفات ذاته، بأن يقول: و اللهِ أو باللهِ أو تاللهِ، أو و عزّة الله أو جلال الله أو نحو ذلك. [كشف اللثام ١١: ١٣٧]

وقال صاحب الجواهر بعد نقل كلمات المحقق في ما به تنعقد اليمين: و حاصله أن أقسام اليمين العاقدة ثلاثة مرجعها إلى الحلف بالله أو بأسمائه المختصة به أو الغالبة عليه. [جواهر الكلام ٣٥: ٢٢٦]

(٢) راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، الباب ٣٤.

و على هذا التفسير يحصل انسجام بين السؤال و الجواب، كما يكون بين النقلين على هذا التفسير ترابط؛ إذ الاستحلاف من مصاديق وسائل الإثبات، و عليه فلا تكون الرواية مربوطة بقاعدة الإلزام.

التقريب الثاني: ما يستظهر من عبارة الشيخ في التهذيب، فإنّه بعد نقل هذه الروايات قال: (و يحتمل أيضاً أن يكون ما ورد في أنّه يجوز لنا أن نأخذ منهم على مذاهبهم على ما يعتقدونه كما يأخذون منّا، و إنّما يحرم أن نأخذ بعضنا عن بعض على خلاف الحق)(١)، فيكون المراد منها: المقاصّة النوعيّة.

و هذا التقريب متوقّف على أن تكون الرواية بلفظ: «يجوز» و «ما يستحلّون» بدل «تجوز» و «بما يستحلّون»، و أن يكون السؤال سؤالاً عن أحكام سائر ذوي الأديان و أنّه هل لتلك الأحكام أثر عملي لنا أم لا؟ فأجاب (عليه السلام): «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون»، أي: أنّ الحرمات التي يستحلّونها استحلالاً عملياً بالنسبة إليكم يجوز لكم أن تستحلوها عليهم، أي: ينفّذ عليهم نفس ما يستحلّونه عملاً.

و هذا في الحقيقة داخل في قانون المقاصّة النوعيّة و المجازاة بالمثل، فإنّ الاستحلال قد يستعمل في الاستحلال الاعتقادي، و قد يستعمل في الاستحلال العملي، كما ورد: «أو مجلس استحلّ فيه فرجٌ حرام»(٢).

---

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٣٢١.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ١٠٥، الباب ٧١ ح ٤.

و المراد في المقام هو: الاستحلال العملي، أي: نفس ما يستحلّونه منكم عملاً فلكم تنفيذ ما يستحلّونه منكم. و المقصود من هذا: المقاصّة النوعيّة نظير قوله تعالى: ﴿ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴾[1]، و المراد من الآية الشريفة: أنّ المحرّمات التي جعلت للجميع إن استحلّوها فاستحلّوها أنتم في مقام الجزاء ﴿ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴾.

و في آية أخرى: ﴿ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾[2].

و للمقاصّة النوعيّة شرح مفصّل سيأتي الكلام عنها في (لواحق قاعدة الإلزام) إن شاء الله تعالى.

و خلاصة الكلام: أنّه يستفاد من هذه الرواية ـ و هو الموافق لعبارة الشيخ ـ أنّ المراد من الاستحلال هو الاستحلال العملي الذي يكون مجوّزاً لارتكاب ما يستحلّونه من باب المجازاة، و ليس المراد مجرد استحلالهم الاعتقادي حتى يجوز ارتكاب ما هو غير مشروع.

و على هذا المعنى أيضاً لا ترتبط الرواية بقاعدة الإلزام.

النحو الثاني: تفسيرها بنحو تكون مرتبطة بقاعدة الإلزام.

---

(١) سورة البقرة: ١٩١.

(٢) سورة البقرة: ١٩٤.

و يمكن بيانه بتقريبات متعدّدة، إلا أننا نذكر بعضها.

و إنّما ذكرنا النحو الأوّل من التفسير بتقريبيه من أجل مقايستهما بالتقريبين الآتيين حتى نرى بأنّه هل يمكن استظهار قاعدة الإلزام منها أو لا؟

التقريب الأوّل: ما يستفاد من كلام السيد الحكيم في المستمسك حيث قال: (إذا كان يستحلّ تزويج المطلّقة ثلاثاً يجري ذلك الاستحلال عليه لغيره، فيجوز تزويج مطلّقته ثلاثاً، وإذا كان يستحلّ الأخذ بالتعصيب يجري ذلك لغيره، فيجوز لغيره الأخذ بالتعصيب. فالمقصود هو الحلّية لغيره عليه، لا الحلّية له على غيره. و لذلك عبّر (عليه السلام) بقوله: «على أهل..» و لم يقل: (لأهل..)، فالجواز و الحلّ يكون لغيرهم عليهم، لا لهم على غيرهم. فليس فيه تنفيذ دين كلّ أهل دين، بل الإلزام لهم، و الإحلال لغيرهم عليهم. فالصحيح نظير: «ألزموهم..»)[1].

و ملخّص كلامه (قدس سره) هو: أنّه لو كان عندهم شيء حلالاً ـ أي يستحلّونه استحلالاً اعتقادياً ـ كما إذا رأوا تزويج المطلّقة ثلاثاً حلالاً للغير، فإنّ ذلك موجب لحلّية الزواج للغير عليهم، فمنشأ التسويغ و الجواز لارتكاب الغير هذا العمل هو نفس اعتقادهم بحلّية ذلك الشيء. و على هذا التفسير: تكون للرواية علاقة تامّة بقاعدة الإلزام.

إلا أنّه يتوجّه هنا سؤالان و هما:

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٥٢٦.

الأوّل: أنّه ما ربط قوله (عليه السلام): «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون» مع السؤال عن الأحكام؟

الثاني: على فرض وجود الربط بين السؤال و الجواب، هل أنّ الكبرى مما يمكن الالتزام بها؟ فهل يمكن الالتزام بأنّ كلّ شيء من المحرّمات الإلهية إذا استحلّه أهل دين من الأديان يوجب تجويز ذلك المحرّم إذا كان فيه نفع؟ فمثلاً: هل يجوز مصافحة نساء النصارى إذا كانوا يرونها حلالاً؟ أو إذا جاز عندهم تزويج المرأة بأزواج متعدّدة ـ كما نقل عن بعض الأديان[1] ـ فهل يجوز للمسلم أن يتزوج بامرأة متزوّجة؟

---

(١) تعدّد الأزواج عند الإنسان هو نوع من أنواع الزواج تتّخذ فيه الأنثى أكثر من زوج في نفس الوقت، و في الغالب يكونون إخوة، و في هذه الحالة يسمى Fraternal polyandry.

وقد كان تعدّد الأزواج سائداً في الماضي في الهند بشكل كبير، فالملحمة الهندوسية تقدّم دليلاً واضحاً على تعدّد الأزواج، و هو أن ابنة ملك (بنغالا) كانت زوجة لخمسة إخوة.

في قبيلة Toda التي تقطن جنوب الهند استمرّ تعدّد الأزواج لقرون في الماضي، فعندما تزوّج المرأة لرجل ما فإنّها تكون زوجة أيضاً لأخيه بشكل تلقائي، أحد الأزواج الذي ينظّم مراسم الاحتفال يكون الأب لأوّل ابن. و عند ولادة الطفل الثاني يتولّى الزوج الثاني المسؤولية و يكون هو الأب لهذا الطفل، و هكذا.

وتعدّ التبّت أكثر مجتمعات تعدّد الأزواج في العالم و ينتشر بشكل كبير في المناطق الريفية بالرغم من حظره من قبل القوانين الصينية بعد أن أصبحت التبّت تحت الحكم الصيني. السبب وراء بقاء هذا النوع من الزواج إلى الآن في تلك المناطق هو المحافظة على الأرض لمنع انقسامها بين الأخوة، و كذلك لأن طبيعة الأراضي الزراعية تحتاج لجهد بدني كبير، و لذلك

و ملخّص القول: أنّ مجرد استحلالهم لشيء هل يكون مجوّزاً لارتكاب الغير له مع أنّه محرّم باعتقاده؟

و يمكن أن يجاب عن هذا الاستغراب: بأنّ هذا عام، و ما من عام إلا و قد خُصّ، فكلّ مورد نعلم بعدم جوازه فهو، و أمّا في غيره فيجوز.

و هذا الجواب و إن كان لابأس به، إلا أنّ هذا احتمال على بعض النسخ في قبال سائر الاحتمالات، و نحن لا نعرف لهذا الاحتمال رجحاناً على سائر الاحتمالات.

التقريب الثاني*: ما يستفاد من كلام العلامة البلاغي في رسالته (عقد في إلزام غير الإمامي بأحكام نحلته)[1]، فإنّه كان ملتفتاً إلى أنّ مجرد استحلال قوم شيئاً لا يسوّغ ارتكاب ذلك الشيء للغير، فلذا ذهب إلى تفسيرها بنحو آخر

تتّخذ المرأة أكثر من زوج للتغلّب على هذه المشكلة. أما بالنسبة للأطفال فهم يعاملون جميع الإخوة كأب لهم دون تفريق.

إنّ تعدّد الأزواج كان و لا زال موجوداً في بعض المناطق الأخرى في العالم مثل: القطب الشمالي الكندي، الأجزاء الشمالية من نيبال و نيجيريا، في بوتان و بعض مقاطعات الصين مثل: سيشوان و عند قبائل الماساي في كينيا و شمال تنزانيا و عند سكّان أمريكا الأصليين.

* الدرس الثالث: الأحد ٤ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(١) قال العلامة البلاغي: لا يخفى أنّ الله جلّ شأنه جعل أحكام المعاملات والإيقاعات والمواريث نظراً للمصالح العامّة وحفظاً للحقوق، وجعل لتلك الحقوق روافع وموانع محدودةً بحدود تقتضيها المصلحة.

يستفاد منه قاعدة الإلزام في الجملة، و في الحقيقة كلامه مكمّل للتقريب الأوّل، مع أنّه لا يخلو عن إبهام في الجملة، و لابدّ من توضيحه.

و ملخّص كلامه: أنّه من المستبعد أن يستفاد من هذه الرواية جعل المحللات و المسوّغات في قبال المسوّغات التي في التشريع الإسلامي، إلا أنّ أرباب الأديان الباطلة إذا كانوا يعتقدون مانعية شيء أو رافعيته بالنسبة إلى حقوقهم، فلا مانع من تنفيذ هذا المانع أو الرافع في قبال الموانع و الروافع التي في الإسلام، و لا يكون بعيداً.

فإن اعتقد المخالف بأنّ الطلاق البدعي مثلاً رافع لحقه، أو وجود العصبة مانع من الردّ إلى البنت مثلاً، فلا غرابة في أنّ الشارع يُمضي هذا الرافع و المانع بالعنوان الثانوي.

و إنّما قلنا بأنّه لا استغراب في تنفيذ المانع أو الرافع الذي يعتقدونه من أجل أنّ من يستحلّ ـ بعد إمضاء المانع أو الرافع ـ إنّما يستحلّ بسبب الأدلّة الشرعية، فمثلاً في مورد المطلّقة على خلاف السنّة أنّ من يستحلّها إنّما يستحلّها من أجل أدلّة النكاح، فيستحلّها بالعقد و لا يستحلّها باستحلالهم.

و كذا من يستحلّ التعصيب فإنّما يستحلّه من أجل أنّ ﴿ وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ ﴾[1] بعد الاعتراف بأنّ هذا المانع مانع، لا من أجل أنّهم استحلّوا ذلك فهو أيضاً يستحلّه.

(١) سورة الأنفال: ٧٥.

و يترتّب على ذلك أنّه بناءً على أنّ الشارع المقدّس أمضى استحلالَهم فمَن يكون عصبة مثلاً ـ من وجهة نظرهم ـ فهو الذي يرث، و يجوز له أن يأخذ من باب التعصيب، و أمّا بناء على إمضاء الشارع المانعيّة أو الرافعيّة فما أمضاه الشارع هو مانعيّة وجود العصبة من الردّ إلى البنت، و حينئذ لابدّ من الرجوع إلى القواعد العامّة في الاستحلال، كقوله تعالى: ﴿ وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ ﴾ و أمثاله، فالمعيار هو الأقربيّة، و بين العصبة و الأقرب عموم من وجه، فلا يرث كلّ عصبة مؤمنة، بل لابدّ من كونها أقرب أيضاً.

إن قلت: بأنّه ليس في الرواية ذكر للمانع و الرافع.

قلت: إنّ الظاهر من الرواية: «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون» هو أنّ ما يستحلّونه يجوز عليهم.

فإن قلنا بأنّ فاعل «يجوز» جملة «ما يستحلّون» ـ أي نفس استحلالهم ـ فهذا مضافاً إلى الاستغراب المذكور، لا يكون ما يستحلّون في ضررهم، و الحال أنّ المستفاد من الرواية أنّه لابدّ أن يكون في ضررهم حيث عبّر الإمام (عليه السلام): «يجوز على أهل...» و ما فيه ضررهم ليس إلا المانعيّة و الرافعيّة، و أمّا استحلالهم فقد يترتّب عليه الضرر و قد لا يترتّب، و الذي هو عليهم ـ المشار إليه في الرواية بلفظ (على) ـ هو اعترافهم بالمانعيّة و الرافعيّة. و المانع و الرافع هو الذي يقطع العلقة عن أهل هذا الدين و يترتّب عليه الاستحلال طبعاً. و بهذا اللحاظ تكون الصلة ـ أي قوله: «ما يستحلّون» ـ و أمّا حيثية الاستحلال للآخرين فهي ليست من الأمور التي تكون عليهم.

فيستظهر بسبب القرينتين الداخلية[1] و الخارجية[2] أنّه تجوز الموانع و الروافع التي بسببها يستحلّون للغير.

و لو دار الأمر بين هذا المعنى و المعنى الأوّل أو ما يشابه المعنى الأوّل فهذا المعنى هو القدر المتيقّن من الرواية؛ إذ المستفاد من الرواية على هذا التفسير إمضاء المانعية و الرافعية، و أمّا على التفسير الأوّل المستفاد من الرواية إمضاء الشارع لاستحلالهم، أي أنّ استحلالهم يكون مسوّغاً للآخرين، و المعنى الثاني بما أنّه أخصّ منه فلابدّ من الأخذ بهذا المعنى.

إلا أنّ هذا المعنى ـ كما أشرنا سابقاً ـ ليس استظهاراً من الرواية، بل في الحقيقة رفع الخدشة عن التقريب الأوّل، و هذا المعنى مما لم يمكن استظهاره من الرواية في قبال ذلك التقريب، فضلاً عن سائر التقريبات؛ و ذلك لأنّ المستفاد من قوله (عليه السلام): «يجوز على أهل...» هو أنّ مجرد استحلال ما يكون مورداً لحقّ الإنسان كاف في أن يكون عليه، و بسببه يجوز عليهم، فاستحلال زوجته أو ماله للآخرين يكون عليه، فالمال الذي لولا المانع كان له فاستحلاله يكون في ضرره. نعم، منشأ الاستحلال هو المانع أو الرافع، إلا أنّ قوله: «يجوز على أهل...» لا يقتضي إلا أن يكون في المسند إليه ـ و هو «ما يستحلّون» ـ حيثيّة الضرر على الغير، لا أن يكون المسند إليه هو منشأ الضرر حتى يكون الظاهر منه هو المانع و الرافع الذي هو منشأ الاستحلال.

---

(١) و هي لفظ: (على أهل...) في الرواية.

(٢) و هي اسناد الجواز الى ما يستحلون أمر مستغرب.

مضافاً إلى أنّه يلزم من هذا التقريب تجوّز في «ما يستحلّون»، و ذلك لأنّ الموصول تقيّد بالصلة، و الصلة هي «يستحلّونه»، مع أنّ حذف العائد مع حذف حرف الجر إنّما جوّز مع شرائط خاصة على ما في كتب الأدب[1]، و هذه الشرائط

(١) الاسم الموصول لابد له من صلة يتم بها معناه، وهذه الصلة لا تكون اسماً مفرداً، بل جملة أو شبه جملة، ويلزم أن تشتمل على ضمير يعود إلى الموصول، و هذا العائد قد يكون مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً، و كلّ منها قد يحذف في بعض المواضع.

و بمناسبة المقام نقول:

العائد المجرور قد يكون مجروراً بالإضافة و قد يكون مجروراً بحرف جر.

و يشترط في حذف العائد المجرور بالإضافة أن يكون المضاف وَصْفاً (اسم فاعل) ويكون زمنه الحال، أو المستقبل، كما في قوله تعالى: ﴿ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ﴾ [طه:٧٢] في هذه الآية حُذف الضمير المجرور بالإضافة جوازاً ؛ وذلك لأن المضاف (قاضٍ) اسم فاعل يدلّ على المستقبل بدلالة فعل الأمر (اِقْضِ) والتقدير: فَاقْضِ ما أنتَ قَاضِيهِ، ونحو: جاء الذي أنا ضاربٌ الآن، أو غدًا، والتقدير: ضاربُه.

ويمتنع الحذف في المواضع الآتية:

١- إذا لم يكن المضاف وَصْفًا، نحو: جاء الذي أنا غُلاَمُه.

٢- إذا لم يكن الوصف اسم فاعل، نحو: جاء الذي أنا مَضْرُوبُهُ.

٣- إذا كان الوصف ماضياً، نحو: جاء الذي أنا ضاربُه أَمْسِ.

و أما حذف العائد المجرور بحرف جر فيجوز بالشروط الآتية:

١- أن يكون الاسم الموصول، أو الموصوف بالاسم الموصول مجرورًا بحرف جر.

٢- أن يكون حرف الجر الذي جَرَّ العائد المحذوف مُمَاثلاً لفظًا ومعنى للحرف الذي جَرَّ الاسم الموصول، أو الموصوف به.

٣- أن يكون مُتعلق الحرفين واحداً مادَّة ومَعنى.

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴾ [المؤمنون:٣٣] فإنه قد حُذف فيه العائد المجرور جوازاً ؛ ذلك لأنّ العائد المحذوف مجرور بحرف مماثل للحرف الذي جَرَّ الاسم الموصول (ما) لفظاً ومعنى وهذا الحرف هو (مِنْ) ومُتعلق الحرفين مُتَّحِدٌ مادّة ومعنى (يشرب، و تشربون)، و التقدير: و يشرب مما تشربون منه وكما في قولك: (مررتُ بالذي مررتَ) أي: بالذي مررت به، ونحو: مررت بالذي أنت مَارٌّ، أي: مَارٌّ به.

وفي نحو قولك: سرت في الحديقة التي سِرْتَ، حُذِف العائد المجرور جوازاً ؛ لأن الموصوف بالاسم الموصول (الحديقة) مجرور بحرف مماثل لفظاً ومعنى للحرف الذي جَرَّ العائد المحذوف. وهذا الحرف هو (في) ومتعلق الحرفين مُتَّحِدٌ مادة ومعنى (سِرْتُ)، و التقدير: سرت في الحديقة التي سرت فيها.

و أما المواضع التي يمتنع فيها حذف العائد المجرور بحرف جر فهي:

١ - إذا اختلف حرفا الجر لفظًا ومعنى، نحو: مررتُ بالذي غضبتَ عليه.

٢- إذا اختلف معناهما دون لفظهما، نحو: مررتُ بالذي مررتَ به على زيد فالأول معناه الإلصاق، والثاني معناه السَّبَبِيَة أو المُصَاحَبَة، والمعنى: مررت بالذي مررت بسببه على زيد، أو بمعنى: مررت بالذي مررت معه على زيد.

٣- إذا اختلف لفظهما دون معناهما، نحو: جلستُ بالغرفة التي جلست فيها، فحرفا الجر(الباء) و(في) اختلف لفظهما ولكن معناهما واحد، هو: الظرفية.

٤- إذا اختلف متعلق الحرفين، نحو: مررتُ بالذي فَرِحتُ به، فالعامل الأول (مَرَّ) و الثاني (فَرِحَ).

انظر: شرح الرضي على الكافية ٣: ٢٥.

لا تقتضي في المقام حذف العائد، و على فرض جوازه يكون الحذف خلاف الظاهر.

و ملخّص الإشكال: أنّ الاستحلال لابدّ و أن ينسب إلى الشيء حقيقة، في حين أنّ المانع و الرافع لا ينسب إليهما الاستحلال كذلك، لأنهما مانع و رافع بالنسبة إلى القائل بهما دون غيره، و لا يوجبان الحلّية بالنسبة إلى الغير، و معنى «يجوز ما يستحلّون»: أنّه يجوز استحلالهم أو السبب الذي يستحلّون، فذلك يجوز عليهم.

و هذا التقريب في الحقيقة تضييق للتقريب الأوّل بداعي رفع بعض الإشكالات، و لم يكن إشكال التقريب الأوّل منحصراً بالاستغراب حتى يقال بأنّ هذا التقريب موجب لرفع الاستغراب ليصبح التقريب الأوّل صحيحاً.

مضافاً إلى أنّ هذا التقريب لا يستظهر من الرواية، و الإشكال المهم على التقريب الأوّل هو أنّه لا معيّن له في قبال سائر التقريبات.

الطائفة الثانية:

هي الروايات التي دلّت على إلزامهم بما ألزموا به أنفسهم، و قاعدة الإلزام مأخوذة من هذه الروايات.

ففي التهذيب نقلاً عن كتاب الحسن بن محمد بن سماعة عن عبد الله بن جبلة عن عدّة من أصحاب علي و لا أعلم سليمان إلا أنّه أخبرني به، و علي بن عبد الله عن سليمان أيضاً عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن (عليه السلام) أنّه

قال: «ألزموهم بما ألزموا أنفسهم»[١] هكذا في التهذيبين، و الوسائل. و في موضع آخر من الوسائل بلفظ: «بما ألزموا به أنفسهم»[٢].

و البحث في هذه الرواية من جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في سندها.

إنّ للشيخ سند إلى روايات حسن بن محمد بن سماعة، و هو و إن كان واقفياً إلا أنّه يقال في حقّه بأنّه ثقة و حسن الفقه[٣]. و المراد من (علي) المطلق عند الواقفة هو علي بن أبي حمزة، و الأكثر ذهبوا إلى ضعفه[٤] منهم السيد الخوئي (أيّده الله) في كتابه المعجم[٥]، وذهب بعض إلى جواز الاعتماد عليه. و كيفما كان،

---

(١) التهذيب ٩: ٣٢٢، الاستبصار ٤: ١٤٨، وفيه: « ألزموهم ما ألزموا أنفسهم »، وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ٣٢٠.

(٣) أبو محمد الكندي الصيرفي من شيوخ الواقفة. كثير الحديث فقيه ثقة و كان يعاند في الوقف و يتعصب، توفي ليلة الخميس لخمس خلون من جمادى الأولى سنة ثلاث و ستين و مائتين بالكوفة. [رجال النجاشي: ٤٠- ٤٢، الفهرست: ٥١، معجم رجال الحديث ٦: ١٢٦]

(٤) (أحد عمد الواقفة) رجال النجاشي: ٢٤٩/ ٦٥٦؛ (كذّاب متّهم) اختيار معرفة الرجال: ٤٠٣/ ٧٥٥؛ (ملعون) مجمع الرجال ٤: ١٥٨؛ رجال ابن داود: ٤٧٨/ ٣١٣؛ رجال العلامة الحلّي: ٢٣١/ ١.

(٥) معجم رجال الحديث ١٢: ٢٣٤ / ٧٨٤٦.

الاعتماد عليه أمر مشكل لجهات لابدّ من التعرّض لها في علم الرجال، فالرواية محلّ تأمّل من جهة علي بن أبي حمزة.

و عبد الله بن جبلة[1] و إن كان واقفياً إلا أنّه ثقة[2]، و هو أوّل مَن كَتَبَ في علم الرجال[3]، و قد توفي سنة ٢١٩، و لكن لا ندري عن من يروي؛ إذ هو يروي عن عدّة من أصحاب علي، و نحن لا نعرف بأنّ أصحاب علي الذي هو يروي عنهم هل فيهم ثقات أو لا؟ فإنّه و إن روى عن علي أكابر القوم كابن أبي عمير و البزنطي و أشباههما، إلا أنّ هؤلاء لا يعرفون بأصحاب علي.

و أمّا سليمان الذي في السند فهو سليمان بن داود المنقري بملاحظة الراوي و المروي عنه، و ما ذكره العلامة البلاغي من احتمال كون سليمان بن جعفر

---

(١) قد عدّ البرقي والشيخ الطوسي: عبد الله بن جبلة من أصحاب أبي الحسن موسى عليه السلام. وإثبات روايته عن أبي عبد الله عليه السلام لا يخلو من بُعدٍ؛ فقد قال النجاشي في ترجمة جعفر بن عبد الله رأس المذري: «روى عن جعفر جلّة أصحابنا مثل: الحسن بن محبوب ومحمّد بن أبي عمير والحسن بن عليّ بن فضّال وعبيس بن هشام وصفوان وابن جبلة» وعمدة مشايخ هؤلاء المذكورين، أصحاب أبي عبد الله عليه السلام. راجع: رجال البرقي، ص ٤٩؛ رجال الطوسي، ص ٣٤١، الرقم ٥٠٧٢؛ رجال النجاشي، ص ١٢٠، الرقم ٣٠٦.

(٢) رجال النجاشي: ٢١٦، رجال ابن داود: ٢٠٠، رجال العلامة: ٢٣٧، نقد الرجال ٣: ٩١، معجم رجال الحديث ١١: ١٣٩.

(٣) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٢٣٣.

الجعفري[1] غير صحيح؛ إذ لم يرو علي بن عبد الله إلا عن سليمان بن داود المنقري، و قد وثّقه النجاشي[2]، و ضعّفه ابن الغضائري، و ببالي أنّه ذكر بأنّه كثيراً يضع في المهمات[3]، و عليه فهو محلّ تأمّل.

الجهة الثانية: في ثبوت متنها و عدمه.

أقول: إنّ ثبوت هذا المتن بعيد؛ و الظاهر أنها كبرى منتزعة من روايتين ذكرهما الشيخ في كتاب الطلاق، و هما:

الأُولى: ما ذكره الشيخ في التهذيب عن كتاب حسن بن محمد بن سماعة عن عبد الله بن جبلة قال: حدّثني غير واحد من أصحاب علي بن أبي حمزة عن علي بن أبي حمزة أنّه سأل أبا الحسن (عليه السلام) عن المطلّقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم و تزوّجوهن فلا بأس بذلك»[4].

و ربما يتوهّم لمن يراجع المعجم بأنّ في الاستبصار أصحاب علي بن أبي حمزة هم الذين يروون عن الإمام بلا واسطة علي بن أبي حمزة، قال في المعجم: و فيه

---

(١) قال العلامة البلاغي: وسليمان لم أتحقّق من هو، لكنّي لم أجد في طبقته باسمه من طُعن فيه أو وُصف بالضعف، وذُكر في بعض حواشي (التهذيب) أنّه ابن جعفر الجعفري، و عليه: فهو من رجال الرضا، وهو ثقة. [موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٤٢ – ٢٤٣]

(٢) رجال النجاشي: ١٨٤.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٦٥.

(٤) تهذيب الأحكام ٨: ٥٨.

غير واحد من أصحاب علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن (عليه السلام) بلا واسطة علي بن أبي حمزة[1].

و هذا مشتمل على نوع من الاشتباه، ففي الاستبصار هكذا: عن غير واحد من أصحاب علي بن أبي حمزة أنّه سأل أبا الحسن (عليه السلام)[2]، و الضمير في لفظ (أنّه) راجع إلى علي لا إلى غير واحد.

و عليه فمع وحدة السند و السائل و المسؤول عنه و وحدة المتن تقريباً يعرف بأنّ قول الإمام (عليه السلام) كان بعد سؤال منه.

الثانية: ما ذكره الشيخ في التهذيبين، ففي التهذيب قال: الحسن (بن محمد بن سماعة)[3] و سمعت جعفر بن سماعة قال: و سئل عن امرأة طلّقت على غير السنة ألِيَ أن أتزوّجها؟ فقال: نعم، فقلت له: أليس تعلم أنّ علي بن حنظلة روى: إياكم و المطلّقات ثلاثاً على غير السنة فإنهنّ ذوات أزواج؟ فقال: يا بني، رواية علي بن أبي حمزة أوسع على الناس، قلت: و أي شيء روى علي بن أبي حمزة؟ قال: روى عن أبي الحسن (عليه السلام) أنّه قال: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم و تزوّجوهن فإنّه لا بأس بذلك»[4].

---

(١) معجم رجال الحديث ١٢: ٥١٠.

(٢) الاستبصار ٣: ٢٩٢.

(٣) ما بين القوسين لم يرد في المصدر.

(٤) تهذيب الأحكام ٨: ٥٨.

و بملاحظة هاتين الروايتين المرويّتين عن نفس المصدر ـ و هو كتاب حسن بن محمد بن سماعة ـ نعرف أنّ الرواية الأولى ليست برواية مع قطع النظر عن الروايتين، بل هي كبرى منتزعة منهما.

الجهة الثالثة: في إمكان انتزاع الكبرى الكليّة من الروايتين وعدمه.

قد يقال: إنه بملاحظة ما ورد عنهم (عليهم السلام) من أنّهم ما يقولونه على وفق أصول علم يرثونها كابراً عن كابر[1]، فالحكم بجواز التزويج ليس إلا من جهة تطبيق تلك الكبرى و هي قاعدة الإلزام.

---

(١) جاء عن الإمام الباقر (عليه السّلام) قوله: «يا جابر، لو كنّا نفتي الناس برأينا و هوانا لكنّا من الهالكين، و لكنّا نفتيهم بآثار من رسول الله (صلّى الله عليه و آله)، و أصول علم عندنا نتوارثها كابراً عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم و فضّتهم». [بصائر الدجات: ٣٢٠ الباب ١٤، ح ٤]

و الأحاديث بهذا المضمون كثيرة جداً لعلّها تجاوزت حد التواتر تراها مبثوثة في كتب الأحاديث.

ينقل النجاشي في ترجمة محمد بن عذافر الصيرفي عن أبيه قال:

كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر (عليه السلام)، فجعل يسأله، و كان أبو جعفر (عليه السلام) له مكرماً، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر (عليه السلام): «يا بني قم فأخرج كتاب علي (عليه السلام)» فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً، ففتحه و جعل ينظر حتّى أخرج المسألة، فقال أبو جعفر (عليه السلام): « هذا خط علي (عليه السلام) و إملاء رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم)» و أقبل على الحكم، و قال: «يا أبا محمد اذهب أنت و سلمة بن كهيل و أبو المقدام حيث شئتم يميناً و شمالاً، فو الله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل (عليه السلام)». [رجال النجاشي ١: ٢٦٢]

و يمكن أن يجاب عن هذا بأنّ قوله (عليه السلام): «ألزموهم من ذلك...» فيه حيثيّة مقدماتيّة و تمهيديّة، و حيثيّة تأريخية، و ليس قوله: (عليه السلام): «ألزموهم» كبرى كلية.

توضيح ذلك: أنّ الضمير في قوله (عليه السلام): «ألزموهم» غير راجع إلى العامة، بل الضمير راجع إلى أزواج المطلّقات؛ إذ قوله هذا مسبوق بالسؤال عن المطلقة على غير السنّة، و الاستدلال متوقّف على أن يكون الضمير راجعاً إلى العامة حتى تنتزع الكبرى الكلية.

و قوله (عليه السلام): «ألزموهم» استخدمه الإمام (عليه السلام) لأمر تأريخي، فإنّ أوّل من أنفذ طلاق الثلاث هو عمر، و إنّما أنفذ ذلك من جهة استخفاف الناس بالطلاق، فألزمهم بما ألزموا به أنفسهم، كما في الغدير[1] و في النص و الاجتهاد[2].

فذكر الإمام هذه الجملة مقدّمة للترخيص بما أنّ لها سبقاً تأريخياً، و ليس ذكره من باب إلقاء الكبريات.

الطائفة الثالثة*:

ما وردت في المطلّقة على غير السنّة من أنّها تتزوّج و لا تترك بغير زوج.

---

(١) الغدير ٣: ٨٤ و ٦: ١٧٨.

(٢) النص و الاجتهاد: ٢٤٥ – ٢٤٩.

* الدرس الرابع: الإثنين ٥ رمضان المبارك ١٤٠٧.

منها: ما في التهذيب و الاستبصار عن الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر بن سماعة و الحسن بن عُديس عن أبان عن عبد الرحمن البصري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قلت له: امرأة طلّقت على غير السنّة؟ قال: «تتزوّج هذه المرأة و لا تترك بغير زوج»[1].

و هذه الرواية مرويّة في الوسائل في باب غير هذا الباب عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى عن القاسم عن أبان عن عبد الرحمن عن أبي عبد الله (عليه السلام) و فيها: امرأة طلّقت على غير السنّة ما تقول في تزويجها؟ قال: «تزوّج و لا تترك»[2].

و العمدة هو السند الأوّل، و ذلك لعدم ثبوت وصول كتاب أحمد بن محمد بن عيسى إلى المتأخرين.

و منها: ما في التهذيبين عن كتاب الحسن بن محمد بن سماعة عن محمد بن زياد عن عبد الله بن سنان قال: سألته عن رجل طلّق امرأته لغير عدّة، ثم أمسك عنها حتى انقضت عدّتها، هل يصلح لي أن أتزوجها؟ قال: «نعم، لا تترك المرأة بغير زوج»[3].

---

(١) تهذيب الأحكام ٨: ٥٨ و الاستبصار ٣: ٢٩٢ و فيه: الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر بن سماعة و الحسن بن سماعة و الحسن بن عديس عن أبان عن عبد عبد الرحمن البصري عن أبي عبد الله (عليه السلام).

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٧.

(٣) التهذيب ٨: ٥٨، الاستبصار ٣: ٢٩٢، وسائل الشيعة ٢٢: ٧٣.

قيل: إنّ محمد بن زياد هو محمد بن زياد العطار[1] أو مردّد بينه و بين غيره ممّن لم يثبت وثاقته، إلا أنّه بقرينة الراوي و المروي عنه يظهر أنّه ابن أبي عمير؛ فإنّ الحسن بن محمد بن سماعة حين يروي عن ابن أبي عمير يروي عنه بعنوان محمد بن زياد.

و هاتان الروايتان بحسب الظاهر لا ترتبطان بقاعدة الإلزام، إلا أنّه يستظهر من كلام العلامة البلاغي دلالتهما على القاعدة[2].

و تقريب كلامه مع مزيد من البيان يكون بذكر نقطتين:

الأولى: أنّه و إن لم يذكر في الروايتين بأنّ المطلّق غير إمامي إلا أنّه يستفاد من المورد ما إذا كان الزوج غير إمامي، و ذلك لأنّ من كان عارفاً بأصول القدماء يعلم بأنّ القدماء كثيراً ما كانوا يحذفون بعض القيود المذكورة في السؤال اتكاءً على عنوان الباب، فإذا لم يكن الشخص ملتفتاً إلى عنوان الباب فقد يتوهّم أنّ الرواية مطلقة، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الشيخ ذكر هذه الرواية في الاستبصار في باب طلاق المخالف، و لا يبعد أن تكون الرواية هكذا في مصدره و هو كتاب الحسن بن محمد بن سماعة، أي أنّه ذكر هذه الرواية في باب طلاق المخالف، و حذف القيود اتكاءً على عنوان الباب.

مع أنّ كثرة الروايات الدالّة على بطلان الطلاق البدعي و إجازة الإمام بالتزويج في الروايتين تدلّ على أنّ الزوج كان مخالفاً.

---

(١) (محمد بن الحسن بن زياد العطار) رجال النجاشي: ٣٦٩.

(٢) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٤٩.

وهناك شواهد على أنّ القدماء كثيراً ما كانوا يعتمدون على عنوان الباب و يحذفون بعض القيود المذكورة في السؤال اعتماداً على عنوان الباب أو اعتماداً على الجواب، فإنّ السؤال أحياناً يعرف من الجواب.

فمن باب المثال: ما في الكافي في باب عدّة المتعة، فإنّه ذكر تحت هذا العنوان: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة عن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «إن كانت تحيض فحيضة، و إن كانت لا تحيض فشهر و نصف»[1].

و في باب توجيه الميت إلى القبلة نقل رواية عن غير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال في توجيه الميت: «تستقبل بوجهه القبلة و تجعل قدميه مما يلي القبلة»[2]، فلو أغمضنا النظر عن عنوان الباب لا يعلم من الرواية بأنّه بأي حالة من الحالات تُستقبَل القبلة، فإنّ له حالات مختلفة.

و في باب الوضوء من سؤر الحائض و الجنب و اليهودي و النصراني و الناصب، فإنّه ذكر تحت هذا العنوان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن سؤر اليهودي و النصراني؟ فقال: «لا»[3]، و قد توهم بأنّ سؤر اليهودي و النصراني و مطلق الكافر نجس مستظهراً من هذه الرواية، و الحال أنّه لا يبعد

(١) الكافي ٥: ٤٥٨.

(٢) الكافي ٣: ١٢٦.

(٣) الكافي ٣: ١١.

اتكاء الكليني على عنوان الباب ـ أي أنّ الوضوء من سؤر اليهودي و النصـراني غير جائز ـ و له قرائن ذكرناها في بحث نجاسة الكافر.

إلى غير ذلك من الروايات التي فيها حذف اعتماداً على عنوان الباب.

و عليه فمن المطمأن به أنّ الروايتين من هذا القبيل أو أنّ الشيخ اعتمد عـلى حذف بعض القيود من جهة وجود القيود في سائر الروايـات التـي ذكـر هـاتين الروايتين خلالها.

أو أنّ الحسن بن محمد بن سماعة هو الـذي اعتمـد في الحـذف عـلى عنـوان الباب، و يؤيد ذلك أنّ الراوي عبارة عن الرجلين العظيمين: عبد الله بن سنان و عبد الرحمن البصري، و من المستغرب عدم معـرفتهما حكـم الطـلاق عـلى غـير السنّة حتى يكون السؤال عن المطلّقة على غير السـنّة وأنّـه يجـوز تزويجهـا أو لا؛ لأنّ بطلان الطلاق على غير السنّة من واضحات مذهب الشيعة.

فظهر أنّ مورد السؤال حصّة خاصّة، و هي طلاق المخالف طلاقاً على غـير السنّة. و كثرة الروايات الدالّة على بطلان مثل هذا الطلاق و عدم جواز تـزويج تلك المطلّقة تدلّ على أن المستظهر من الرواية هو أن يكون السـؤال سـؤالاً عـن طلاق المخالف.

الثانية: أنّ حكم الإمام (عليه السلام) بجواز التزويج لابـد أن يكـون عـلى وفق أصل من الأصول و قاعدة من القواعد؛ إذ المروي عنهم بأنّا نفتي على وفق أصول علم نرثها كابراً عن كابر. و الأصل المناسب مع الحكم بتجـويز التـزويج هو قانون الإلزام، فنستفيد من الروايتين على ضوء النقطتين قاعدة الإلزام.

مناقشة النقطتين:

إلا أنّه يمكن المناقشة في النقطتين:

أمّا النقطة الأولى، و هي أنّ بعض القدماء كانوا يحذفون بعض القيود اعتماداً على عنوان الباب و أمثاله و إن كان صحيحاً في الجملة، و تدلّ عليه الشواهد، إلا أنّ الكلام في كون هذه الرواية من هذا القبيل؛ و ذلك لأنّ حذف بعض القيود في الكافي مما لاريب فيه، و لكنّه لم يعهد من الشيخ حذفه لبعض القيود اعتماداً على عنوان الباب، فمثلاً في رواية المتعة المتقدّمة: «إن كانت تحيض فحيضة...» حينما نراجع التهذيب نرى أنّه نقلها مع القيود[1].

و بما أنّه لا نعهد من الشيخ حذف القيود فلا يمكن حمل الرواية على طلاق المخالف، و ليس حكم هذه الرواية حكم الروايات المذكورة في الكافي و أمثاله من الكتب التي تحذف القيود فيها اعتماداً على عنوان الباب أو جواب الإمام.

و أمّا احتمال أن يكون الحسن بن محمد بن سماعة هو الذي حذف القيود اعتماداً على عنوان الباب فهو احتمال ضعيف؛ لأنّه ليس لنا طريق إلى كلماته إلا منقولات الشيخ، و هذا المقدار المنقول من روايات الحسن بن محمد بن سماعة بواسطة الشيخ يستفاد منه أنّ هذه الجماعة ـ أي الواقفية ـ كانوا يقولون بجواز تزويج المطلّقة على غير السنّة للجميع، و لا يستفاد من كلماتهم اختصاص الحكم بالمخالف، و لذا حينما أشكل على شيخه جعفر بن محمد بن سماعة[2] بقوله: أليس

---

(١) تهذيب الأحكام ٨: ١٦٥.

(٢) في المصدر: جعفر بن سماعة.

تعلم أنّ علي بن حنظلة روى إياكم: و المطلقات ثلاثاً على غير السنّة فإنهن ذوات أزواج، نرى بأن شيخه يجيب بأنّ رواية علي بن أبي حمزة أوسع على الناس.

و يظهر أن جعفر بن سماعة يستفيد من رواية علي بن أبي حمزة أن المراد بالضمير في «ألزموهم» هم: المطلّقون، لا المخالفون.

والغرض أنّ جعفر بن سماعة إنّما قدّم رواية علي بن أبي حمزة من جهة أنّها أوسع على الناس، ولم يقدّمها من باب أنّ الرواية خاصّة بالمخالفين.

فتبيّن أنّ احتمال حذف بعض خصوصيات الرواية ـ مضافاً لعدم الشاهد عليه ـ له شاهد على الخلاف، و هو عدم توافق ذلك مع جري الشيخ.

و أمّا تأييد ذلك بأنّ عبد الله بن سنان و عبد الرحمن البصري من الأكابر، و من البعيد عدم معرفتهما حكم الطلاق على غير السنّة مما لا وجه له؛ إذ مسألة عدم صحة الطلاق البدعي مما نقلها كثير من الأكابر، و إنّما اعتبرت من المسائل الواضحة من خلال كلمات الأئمة و نقل الأكابر لها.

مضافاً إلى أنّ الجوّ الذي كانا يعيشان فيه كان القول بنفوذ الطلاق البدعي شائعاً و متسالماً عليه بين العامة، حتى ذكر بعضهم بأنّ المخالف في هذه المسألة هم الروافض، و أضاف بعضُ الخوارج، كما في ذيل نيل الأوطار عن ابن عبد البر[1].

---

(١) قال في نيل الأوطار ٧: ٧ حول وقوع الطلاق البدعي: و ذهب الباقر و الصادق و ابن حزم و حكاه الخطابي عن الخوارج و الروافض إلى أنه لا يقع. و حكاه ابن القربى و غيره عن

فلا يمكن حمل الرواية على طلاق المخالف، بل لابدّ من حملها على التقيّة، إمّا اتقاءً عليهما أو اتقاءً ممن كان في المجلس أو اتقاء لمن يعاشرهم، فإنّه مضافاً إلى ما ورد في بطلان الطلاق البدعي قد ورد في خصوص المرأة المتزوّجة التي طلّقت على غير السنّة بأنّ طلاقها كأن لم يكن و لابدّ لها من استدامة الزوجية مع الزوج الأوّل[1]، فلا يبعد أن تكون الرواية محمولة على التقيّة.

وأمّا النقطة الثانية فيمكن القول فيها بأنّه صحيح ما ذكر من أنّهم إنما يفتون على وفق الأصول التي ورثوها كابراً عن كابر، إلا أنّ ما ذكر من أنّه ليس في المقام أصل إلا قانون الإلزام محلّ إشكال؛ إذ لم يلاحظ فيها الإلزام، بل لوحظ حال الزوجة و «أنّها تتزوج و لا تترك بلا زوج».

و أما الوجه في حكم الإمام (عليه السلام) بتزويجها و صحة انفصالها عن الزوج الأوّل هو أنّ القضاء كان بيد المخالفين و كان الطلاق البدعي عندهم نافذاً، سواء أصدر من العامي أم غير العامي، فحكمه (عليه السلام) بالطلاق من باب الحكم الولائي، بلحاظ أنّ بقاء الزوجية في الصورة المفروضة بالنسبة إلى الزوجة ضرري.

ابن علية ـ يعني إبراهيم ابن إسماعيل بن علية ـ و هو من فقهاء المعتزلة. قال ابن عبد البر: لا يخالف في ذلك إلا أهل البدع و الضلال.

(١) ففي تهذيب الأحكام ٨: ٥٦-٥٧ عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إياكم و المطلقات ثلاثاً في مجلس واحد فإنهنّ ذوات أزواج»، و عنه أيضاً: «إياكم و المطلقات ثلاثاً فإنهنّ ذوات أزواج».

و نحن لا نقول بأنّ تضرّر الزوجة علّة لهذا الحكم الولائي، بل من الممكن أن يكون حكمة له، فإنّ العامة لا يقولون بكثير من الشروط التي نقول بها في الطلاق، فإنّهم يقولون بنفوذ الطلاق في حال الحيض و في طهر المواقعة و الطلاق بلا إشهاد و طلاق السكران إلى غير ذلك، و توسعتهم هذه في الطلاق ربما توجب جعل الشيعية في المضيقة، فإن لم يمكن إلزام الزوج بإدامة الزوجية أو لم يمكن إجباره على الطلاق الصحيح ـ كما هو الغالب في تلك الأزمنة ـ فلا مناص من الحكم بانفساخ الزوجية، فلا دلالة للرواية على قاعدة الإلزام.

نعم لو كان في الرواية «ألزموهم» أو ما يفيد معناه لكان هناك وجه للاستدلال بها، إلا أنّ المذكور في الرواية أنّها «لا تترك بغير زوج» و هذا الحكم لابدّ و أن ينطبق عليه قانون آخر غير قانون الإلزام.

و خلاصة الكلام: أنّه على فرض التسليم للنقطة الأولى و اختصاصها بطلاق المخالف، لا نسلّم للنقطة الثانية، بمعنى أنّه لا يستفاد من جواب الإمام (عليه السلام) أنّ الحكم من باب قاعدة الإلزام؛ إذ الحكم بالصحّة مختصّ بما إذا لم يكن إلزام الزوج باستدامة الزوجية أو الطلاق الصحيح ممكناً، فحكم (عليه السلام) بجواز تزويجها من باب الولاية.

و يمكن القول بأنّ الإمام (عليه السلام) و إن قال بأنّ «المرأة لا تترك بغير زوج» في الروايتين، إلا أنّه لم يذكر شرائط زواجها في هذه الرواية، فربما يكون حكمها المراجعة إلى الإمام أو نائبه، فإن لم يمكن إلزام الزوج باستدامة الزوجية ولم يمكن إجباره على الطلاق الصحيح فيطلّقها الإمام من باب الولاية.

الطائفة الرابعة:

و هي الروايات الواردة في المطلّقة ثلاثاً بـالطلاق البـدعي، سـواء أكـان في الحيض ـ كما نقل عن ابن عمر من أنّه طلّق زوجته في الحيض بطلاق الـثلاث[1] ـ أم كان في غير الحيض بأنّ طلّق زوجته في مجلس واحد بـالطلاق الـثلاث بلفـظ واحد من دون رجعة بأن يقول: (هي طالق ثلاثاً) أو بألفاظ متعددة بـأن يقـول: (هي طالق هي طالق هي طالق).

و قد دلّت بعض الروايات على تجويز الـزواج بالمطلّقـات ثلاثـاً، و اسـتدلّ بهذه الروايات بأن الحكم بجواز التزويج فيها من باب قاعدة الإلزام.

الرواية الأولى: و هي رواية معتبرة، رواها الشيخ في التهذيبين عن كتاب علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن الوليد[2]، و العباس بن عـامر عـن يـونس بـن

---

(١) سنن الترمذي ٢: ٣٢١، سنن الـدارمي ٢: ١٦٠، سـنن ابـن ماجـة ١: ٦٥٢، سـنن أبي داود ١: ٤٨٥، صحيح مسلم ٤: ١٧٩، لم يرد في هذه المصادر أنّه طلّقها ثلاثـاً، بـل تشـير إلى أنّها كانت حائضاً فقط، وأحسب أنّ ذكر الطلاق الثلاث في المتن من سهو القلم.

(٢) و في الوسائل اشتباه في استخراج الحديث، و قد تعرّض له المعلّق، فـإنّ ظـاهر (عنـه) في الوسائل عود الضمير إلى كتاب الحسن بن محمد بن سماعة، و الحال أنّ الرواية من كتاب عـلي بن الحسن بن فضال. (الاستاذ دام ظله)

المقصود بهذا التعليق هو ما ورد في وسائل الشيعة (طبعة الإسلامية) ١٥: ٣٢١، و قـد غفـل عن الإشارة إليه في وسائل الشيعة (طبعة آل البيت) ٢٢: ٧٣.

يعقوب عن عبد الأعلى قال سألته عن الرجل يطلّق إمرأته ثلاثاً؟ قال: «إن كان مستخفاً بالطلاق ألزمته ذلك»[1] و في الاستبصار: «ألزمه بذلك»[2].

أمّا العباس بن عامر فهو ثقة جليل[3] و يونس بن يعقوب ثقة أيضاً[4]، و المراد من عبد الأعلى هنا هو عبد الأعلى بن أعين، و هو محكوم بالوثاقة من جهة نقل صفوان[1] عنه[2]، و لا نطيل الكلام في الأبحاث الرجالية بأزيد من ذلك.

---

(١) تهذيب الأحكام ٨: ٥٩.

(٢) الاستبصار ٣: ٢٩٢.

(٣) قال النجاشي: العباس بن عامر بن رباح أبو الفضل الثقفي القصباني، الشيخ الصدوق الثقة كثير الحديث. [رجال النجاشي: ٢٨١]

(٤) قال النجاشي: يونس بن يعقوب بن قيس أبو علي الجلاب البجلي الدهني: أمه منية بنت عمار بن أبي معاوية الدهني، أخت معاوية بن عمار، اختص بأبي عبد الله (عليه السلام)، و أبي الحسن (عليه السلام)، و كان يتوكل لأبي الحسن (عليه السلام)، و مات بالمدينة في أيام الرضا (عليه السلام)، فتولى أمره، و كان حظياً عندهم موثقاً، و كان قد قال بعبد الله، و رجع. [رجال النجاشي: ٤٤٦]

و قال الشيخ في الفهرست: يونس بن يعقوب، له كتاب، أخبرنا به جماعة، عن أبي المفضل، عن ابن بطة، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير عنه. [الفهرست: ١٨٢ / ٧٩٠]

و عدّه في رجاله تارة: من أصحاب الصادق (عليه السلام) قائلاً: يونس بن يعقوب البجلي الدهني الكوفي. [رجال الشيخ: ٣٢٣ / ٤٤]

و ثانية: من أصحاب الكاظم (عليه السلام) قائلاً: يونس بن يعقوب مولى نهد، له كتب، ثقة. [رجال الشيخ: ٣٤٦ / ٤]

و ثالثة: في أصحاب الرضا (عليه السلام)، قائلاً: يونس بن يعقوب، ثقة، له كتاب، من أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام). [رجال الشيخ: ٣٦٨ / ١]

و عدّه البرقي في أصحاب الصادق (عليه السلام)، قائلاً: يونس بن يعقوب القماط: بجلي كوفي. [رجال البرقي: ٣٠]

و عدّه الشيخ المفيد في رسالته العددية: من الفقهاء الأعلام، و الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام، و الفتيا و الأحكام، الذين لا يطعن عليهم، و لا طريق إلى ذمّ واحد منهم. [رسالة الرد على أصحاب العدد (جوابات أهل الموصل): ٢٥]

(١) قال النجاشي: صفوان بن يحيى أبو محمد البجلي بياع السابري، كوفي، ثقة ثقة، عين. روى أبوه عن أبي عبد الله (عليه السلام)، و روى هو عن الرضا (عليه السلام)، و كانت له عنده منزلة شريفة. ذكره الكشي في رجال أبي الحسن موسى (عليه السلام)، و قد توكل للرضا و أبي جعفر (عليهما السلام)، و سلم مذهبه من الوقف، و كانت له منزلة من الزهد و العبادة، و كان جماعة الواقفة بذلوا له مالا كثيرا، و كان شريكا لعبد الله بن جندب و علي بن النعمان. و روي أنهم تعاقدوا في بيت الله الحرام أنه من مات منهم صلى من بقي صلاته و صام عنه صيامه و زكى عنه زكاته. فماتا و بقي صفوان، فكان يصلي في كل يوم مائة و خمسين ركعة، و يصوم في السنة ثلاثة أشهر و يزكي زكاته ثلاث دفعات، و كل ما يتبرع به عن نفسه مما عدا ما ذكرناه يتبرع عنهما مثله. و حكى أصحابنا أن إنسانا كلّفه حمل دينارين إلى أهله إلى الكوفة فقال: إن جمالي مكرية و أنا أستأذن الأجراء. و كان من الورع و العبادة على ما لم يكن عليه أحد من طبقته (رحمه الله). و صنف ثلاثين كتابا، كما ذكر أصحابنا. يعرف منها الآن: كتاب الوضوء، كتاب الصلاة، كتاب الصوم، كتاب الحج، كتاب الزكاة، كتاب النكاح، كتاب الطلاق، كتاب الفرائض، كتاب الوصايا، كتاب الشراء (الشرى) و البيع، كتاب العتق و التدبير، كتاب البشارات نوادر. أخبرنا علي بن أحمد قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا محمد بن الحسن عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الزيات، عن صفوان بسائر كتبه.

مات صفوان بن يحيى (رحمه الله) سنة عشر و مائتين. [رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ١٩٧]

(١) لعدم رواية صفوان بن يحيى عن غير الثقة، قال الشيخ الطوسي: فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عمّن يوثق به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم. [عدة الأصول ١ : ١٥٤]

إلا أنّ هذا التوثيق يختصّ بمشايخهم المباشرين و عدم شموله لمن رووا عنهم مع الواسطة. [انظر بحوث في شرح مناسك الحج ٧: ١٦٩]

ثم إنّ قول الشيخ (قدّس سرّه) بأنّ ابن أبي عمير و بعض رواتنا الآخرين ممن عرفوا بأنّهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقة يدلّ على أمرين:

أوّلاً: التزامهم بعدم الرواية إلا عمّن ثبتت عندهم وثاقته، فإنّ الشخص إذا لم يُلزم نفسه بعدم الرواية من غير الثقات لا يمكن عادة انحصار رواياته فيما تكون عن الثقات وبالتالي أن يعرف بين الناس بأنّه لا يروي إلا عن الثقة.

و التزام هؤلاء بذلك يمكن أنّه قد عرف من جهة تصريحهم به لبعض أصحابهم وتلامذتهم و إن لم ينقل إلينا، و يمكن أنّه عرف من ثنايا بعض كلماتهم، كاعتذارهم من عدم الرواية عن جمع من الأصحاب بأنّهم لا يعرفون حالهم و أنّهم ثقات أو لا، و نحو ذلك من القرائن و الشواهد التي يظهر بها كونهم ملتزمين بعدم النقل من غير الثقة.

وثانياً: إقرار الطائفة التي عرفت هؤلاء بأنّهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقة بأمرين:

أوّلهما: جريهم على وفق التزامهم المذكور.

وثانيهما: جريهم في التوثيق وفق الموازين العقلائية.

و لولا إقرار الطائفة بهذين الأمرين لم يصحّ أن يقال بحقّهم: إنّهم عرفوا بأنّهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقة، فإنّ من يلتزم قولاً بعدم الرواية إلا عن الثقات و لكن يلاحظ أنّه عملياً غير ملتزم بذلك لا يثبت هذا الوصف في حقّه من أنّه لا يروي إلا عن ثقة، و كذلك من يكون عنده خلل في موازين التوثيق كأن يوثّق رواة مشهورين بالضعف و الكذب لا يثبت بحقّه الوصف المذكور.

و على ذلك يتّضح أنّه إذا عثر على روايات لابن أبي عمير عن أشخاص قد ضعّفوا من قبل آخرين. فإن كانت تلك الروايات محدودة و لم يكن ضعف أولئك الأشخاص واضحاً و مسلّماً بأن لم يكونوا من المشهورين بالضعف و الكذب لا يشكّل ذلك قرينة على عدم تماميّة ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) من أنّ هؤلاء لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقة.

وأمّا إذا كانت رواياته عن المضعَّفين كثيرة و متداولة أو كان فيهم بعض من هو واضح الضعف بحيث تعدّ الرواية عنه كاشفة لا محالة عن عدم التزام الراوي بعدم الرواية إلا عن الثقات أو اختلال ميزان التوثيق عنده، فإنّه يعدّ قرينة على عدم تمامية الدعوى المذكورة عن الشيخ (قدّس سرّه).

وقد ذكر غير واحد منهم: السيد الأستاذ [الخوئي] و المحقق التستري (قدّس سرّهما) بأنّ صفوان بن يحيى روى روايات كثيرة عن عدد من المضعَّفين ممن لا سبيل إلى القول بوثاقتهم بوجه، ولذلك لا يمكن الاعتماد على ما ادعاه الشيخ (قدّس سرّه) من أنّ صفوان ممن عرف بأنّه لا يروي و لا يرسل إلا عن ثقة، فهذه قرينة خارجية على عدم تماميّة الدعوى المذكورة.

و لكنّه محل تأمل:

أوّلاً: قيل: إنّ يونس بن ظبيان ـ الذي عدّه الفضل بن شاذان من الكذّابين المشهورين ـ ممن روى عنه صفوان بن يحيى، استناداً إلى أنّ الشيخ روى في موضع من التهذيب بإسناده عن صفوان و محمد بن أبي عمير عن بريد و يونس بن ظبيان قالا: سألنا أبا عبد الله (عليه السلام)....

و لابدّ من التذكير بأنّ طلاق الثلاث له شرح مفصّل، و ملخّصه: أنّ الطلاق الثلاث إمّا بلفظة واحدة و يعبّر عنه بالطلاق المرسل، و إمّا بألفاظ متعدّدة من غير رجعة بينها. فإن كان بألفاظ متعدّدة يقع طلاقاً واحداً إذا كانت سائر الشرائط محقّقة، و هذا هو المشهور بين علمائنا.

و أمّا إن كان بلفظ واحد فقد وقع الخلاف في أنّه هل يقع واحداً أو لا يقع؟

و الطلاق الثلاث المذكور في هذه الرواية و غيرها يعمّ كلا القسمين.

و لكنه غير ثابت ؛ لأنّ صفوان بن يحيى الذي هو من الطبقة السادسة لا يروي عن بريد بلا واسطة، فإنّه من الطبقة الرابعة و قد توّفي في حياة الصادق (عليه السلام) أو بعده بقليل، فعطف اسم يونس بن ظبيان على بريد في السند المذكور شاهد على وقوع خلل فيه، أي أنّ هناك واسطة محذوفة بين صفوان و محمد بن أبي عمير وبين بريد ويونس بن ظبيان.

و لعل تلك الواسطة المحذوفة هو جميل بن دراج الذي توسط بين صفوان و يونس بن ظبيان في بعض الموارد، و هو ممن يروي عن بريد أيضاً، كما في التهذيب ١٠: ٢٨.

هذا مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ يونس بن ظبيان هو ممن مات في حياة الصادق (عليه السلام)، كما يستفاد ذلك من بعض روايات الكشي، وعلى ذلك فلا يمكن لصفوان الرواية عنه بلا واسطة.

و ثانياً: إنّ بعضاً ممن روى عنه صفوان كان له حال صلاح و استقامة، ويحتمل أنّ صفوان تحمّل عنه الحديث في حال صلاحه، ومن هؤلاء علي بن أبي حمزة البطائني.[بحوث في شرح مناسك الحج ٧: ١٦٢ – ١٦٤ بتصرف يسير]

و العمدة قوله (عليه السلام): «ألزمته ذلك»، و معنى ذلك: ألزمته بالطلاق الثلاث؛ حيث إنّ لفظ «ذلك» للإشارة إلى البعيد، و طبعاً طلاق الثلاث يكون موجباً للبينونة، و لا تحلّ إلا بعد تزويجها لقوله تعالى: ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾[1].

و محلّ الشاهد هو قوله (عليه السلام): «إن كان مستخفّاً»، و كيفية الاستدلال أن يقال: إنّ المراد من المستخفّ بالطلاق هو المخالف، و هذا كناية عنه، فيصبح المعنى هكذا: إن كان المطلّق من المخالفين ألزمته بذلك.

ذكر العلامة البلاغي في رسالته في قاعدة الإلزام: (فإنّ الظاهر من قوله مستخفّاً بالطلاق هو كونه يدين بخفّة الطلاق من حيث الشروط، كما هو عند الجمهور[2]، لا من يستخفّ به بإكثاره أو يتساهل في أمره على خلاف مذهبه، و لذا عدّها جماعة من أدلّة المقام)[3][4].

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٠.

(٢) انظر: المدوّنة الكبرى ٢: ٦٦ - ٦٧، الحاوي الكبير ١٢: ٣٨٨، المغني لابن قدامة ٨: ٢٣٦ - ٢٣٧، المجموع شرح المهذّب ١٧: ٨٤، شرح فتح القدير ٣: ٤٦٨.

(٣) انظر مثلاً: مسالك الافهام ٩: ٩٥، نهاية المرام ٢: ٣٤، مفاتيح الشرائع ٢: ٣١٦، الحدائق الناضرة ٢٥: ٢٤٣، رياض المسائل ١٢: ٢٣٣، جواهر الكلام ٣٢: ٨٧.

(٤) قال العلامة البلاغي في رسالته بعنوان عقد في إلزام غير الإمامي بأحكام نحلته: فإنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «مستخفّا بالطلاق» هو كونه يدين بخفّة الطلاق على خلاف ما هو معتبر فيه من الشروط في ذاته، و في وقوع الثلاث كما هو عند الجمهور، لا من يستخفّ به في إكثاره له جامعاً للشروط، أو يتساهل في أمره على خلاف مذهبه، و لذا عدّ

و يمكن أن يقال في قبال ذلك بأنّ الظاهر من قوله: «مستخفّاً بالطلاق» هو من لا يهتمّ عملاً بالطلاق و يطلّق زوجته مراراً و تكراراً، و أمّا حيثية الديانة بخفّة الطلاق فلا تظهر من الرواية.

و هذه الرواية واردة في مورد وردت روايات كثيرة جداً، و تلك الروايات مصرّحة بأنّ البينونة لا تحصل بطلاق الثلاث مطلقاً، سواء أكان مستخفّاً أم لم يكن، و ما في هذه الرواية من قوله (عليه السلام): «إن كان مستخفّاً بالطلاق ألزمته ذلك» لابدّ من حمله على التقيّة.

و قوله (عليه السلام): «إن كان مستخفّاً» يشير إلى الوضع و الإلزام بما فعله عمر، و علّل عمله هذا بالاستخفاف، فتطابق كلام الإمام (عليه السلام) مع العلّة المذكورة في كلام عمر يوجب أن يقال بأنّ الرواية محمولة على التقيّة؛ و ذلك لأنّ مسألة طلاق الثلاث من المسائل الحسّاسة، و الأئمة (عليهم السلام) و لا سيما الإمام الصادق (عليه السلام) قد أعملوا في بيان حكم الطلاق الثلاث التورية و الكتمان، بل ربما أمرَ الإمام برواية نفوذ طلاق الثلاث عنه، كما في الوسائل، عن الحسن بن محمد بن سماعة عن معاوية بن حكيم عن أبي مالك الحضرمي عن أبي العباس البقباق قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال لي: «إرو عنّي أنّ من طلّق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه»[1].

الحديث جماعة من أدلّة المقام. [موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٥٠ - ٢٥١]

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٤.

و كيفما كان، هناك احتمالان في هذه الرواية الشريفة*:

الاحتمال الأوّل: ما يبتني عليه قاعدة الإلزام من أنّ قوله (عليه السلام): «إن كان مستخفّاً بالطلاق» كناية عمّن يعتقد بنفوذ طلاق الثلاث، و هم العامة، و المراد بـ«ذلك» في قوله (عليه السلام): «ألزمته ذلك» هو : الطلاق الثلاث، يعني ألزمته بالبينونة؛ لأنّ (ذلك) للإشارة إلى البعيد.

و محصّل المعنى: أن الإمام (عليه السلام) ألزم المطلّق ثلاثاً على غير السنّة بالبينونة إذا كان المطلّق مخالفاً، و إلزامه (عليه السلام) من باب إلزام العامي بمعتقده. و على فرض تماميّة هذا الاحتمال تكون النتيجة مختصّة بالطلاق الثلاث.

إلا أن يقال: إن إلزام الإمام (عليه السلام) و إن كان في مورد خاص، و لكن هذا من باب تطبيق الكبرى الكليّة على المطلّق ثلاثاً، فإنّ كلامهم على وفق أصول علم يرثونها كابراً عن كابر، و أقرب الأصول في المقام قاعدة الإلزام، و عليه فتكون الرواية من أدلّة قاعدة الإلزام.

الاحتمال الثاني: أن يكون قوله (عليه السلام): «إن كان مستخفّاً بالطلاق» معناه: أنّ من يستخفّ بالطلاق عملاً و إن كان استخفافه على وفق مذهبه[1]، فالإمام (عليه السلام) ألزمه بما أنّه ولي الأمر.

---

* الدرس الخامس: الثلاثاء ٦ رمضان المبارك ١٤٠٧.

و على هذا الاحتمال لا تدلّ الرواية على قاعدة الإلزام، بل إنّ الإمام (عليه السلام) ألزم ذلك عقوبة لمن استخفّ بالطلاق، سواء أكان شيعياً أم غير شيعي.

ثم بعد ذلك يقع الكلام في المتعين من الاحتمالين، فهل المتعين هو الاحتمال الأوّل أو الثاني؟ وإذا كان الثاني فلابدّ من حمل الرواية على التقيّة.

فنقول: لو كنّا نحن و ظاهر الرواية فلابدّ من حملها على الاحتمال الثاني؛ لأنّ مقتضى قاعدة التطابق بين اللفظ و الواقع هو أنّ موضوع الإلزام و ما يترتّب عليه التالي عبارة عن نفس الاستخفاف، لا أن يكون كناية عمّن يتديّن بالطلاق الثلاث.

و قوله (عليه السلام): «ألزمته ذلك» ظاهر في نسبة الإلزام إلى نفسه (عليه السلام) أي: بما أنّه ولي الأمر يلزمه بذلك.

فظاهر الرواية يناسب الاحتمال الثاني، و أمّا الاحتمال الأوّل فيحتاج إلى التأويل.

---

(١) فإن الطلاق البدعي على المشهور بين العامة ـ إلا الشافعي ـ حرمته تكليفية [المجموع ١٧: ٧٣، روضة الطالبين ٦: ٤]، وذلك لأجل الروايات التي يروونها، إلا أنّهم يقولون بنفوذ الطلاق البدعي وإن كان محرّماً بالحرمة التكليفية. (الاستاذ دام ظله)

إلا أن يقال: إنّ على الاحتمال الثاني يوجب حمل الرواية على التقيّة، و الحال أنّ مقتضى أصالة الجهة(١) أنّها لبيان حكم الله الواقعي، وأصالة الجهة مقدمة على أصالة الظهور(٢).

و يمكن ردّ هذا الإشكال بأنّه لا تقدّم لأصالة الجهة على أصالة الظهور(٣)، مضافاً إلى أنّ كونها تقيّة موافق للزمن و الظروف التي كان يعيش فيها الإمام

---

(١) أصالة الجهة: و هي الأصل الذي يلغى بموجبه احتمال صدور الرواية عن المعصوم (عليه السلام) على نحو التقية أو غيرها بما يمنع إرادته الجدّية لظاهر الكلام. [موسوعة الفقه الإسلامي ١٣: ٣٢٥]

(٢) إنّ الأصل الجاري في الجهة في رتبة سابقة على أصالة الظهور لكونها منقحة موضوعها، (بلحاظ أنّ موضوع الجهة في الظهور هو الكلام الصادر عن المعصوم (عليه السلام) عن داعي الجد لبيان حكم الله الواقعي، لا للتقية و نحوها، و أنّه لولا إحراز أصل صدور الكلام عن الإمام (عليه السلام) وإحراز جهة صدوره و كونه لبيان الحكم الواقعي لا تنتهي النوبة إلى مقام التعبد بظهوره و دلالته، فبذلك تكون أصالة التعبد بالصدور والجهة في رتبة سابقة على أصالة التعبد بالظهور و الدلالة ؛ لكونهما منقحتي موضوعها باعتبار كون الأوّل مثبتاً لأصل الموضوع وهو كون الكلام صادراً عن الإمام (عليه السلام)، و الثاني لكيفية صدوره و كونه لبيان الحكم الواقعي لا للتقية و نحوها، و عليه فعند الدوران بين التصرف الدلالي و التصرف الجهتي يقدم الأصل الجهتي على الأصل الدلالي، من جهة تقدمه عليه رتبة في المشمولية لدليل الاعتبار). [نهاية الأفكار ١: ٥٥٥]

(٣) لعل الوجه في ذلك هو أنّ (المقصود من اعتبار كل من الجهة و الصدور و الدلالة، هو العمل بمقتضى ما يتلقاه المخاطب من المتكلم، و معلوم أنّ هذه الجهات نسبتها الى العمل على السوية، كنسبة الأجزاء التركيبية إلى المركب المؤتلف منها، ليس لبعضها تقدّم على

الصادق (عليه السلام)، فإنّه كما أشرنا، الظروف لم تكن تقتضي- بيان حكم الله الواقعي، و لم يكن يبيّن الحكم في تلك الظروف، بل الإمام (عليه السلام) كان مائلاً إلى أن ينتشر عنه الحكم بنفوذ طلاق الثلاث، و كان (عليه السلام) يتحرّج من الجواب الواقعي لحكم طلاق الثلاث، و هذه الحيثيّة تؤيّد بأنّه لا مجال لأصالة الجهة في هذه الرواية.

و انتقاؤه (عليه السلام) لهذا الجواب بقوله: «إن كان مستخفّاً بالطلاق ألزمته ذلك» فيه إشارة بالعدول عن الجواب و التورية، و قد أُمرنا بفهم معاريض كلامهم[1]، فإنّ هذا اللفظ من الألفاظ المشهورة عن عمر.

البعض الآخر، فلا وجه لرعاية الجهة و الصدور قبل الدلالة و مقدّماً عليها...، فلا بدّ من سدّ ثغور الدليل من الجهات الثلاث، حتى ينتهي الحال إلى العمل و مقام الامتثال، أ لا ترى أنّ المركب لو انفقد منه بعض أجزائه، لا يكاد يجدي الباقي من أجزائه في الأثر المترتب على المركب بتمام أجزائه، و هاهنا لو لم تتم الدلالة، لم يكد يجدي اعتبار الجهة و لا الصدور في الغاية المطلوبة من ذلك الخبر؛ إذ العمل بمقتضاه على ما ينبغي و كما هو صادر لبيانه و على حسب ظاهره موقوف على تمامية الجهات الثلاث، فإذا اختل واحد منها لم يكد يترتب عليه ذلك العمل المطلوب منه و المرغوب فيه، فالقول بلزوم رعاية بعض الجهات على بعض آخر منها استناداً إلى هذا الوجه... غير وجيه). [تحرير الأصول: ٤٥٨-٤٥٩]

(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإنّ الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج. [معاني الأخبار: ٢]

توضيح ذلك: أمّا أنّ الإمام (عليه السلام) كان متحرّجاً من بيان حكم الطلاق الثلاث فيدلّ عليه بعض الروايات، كمعتبرة أبي العباس البقباق، قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال لي: «إرو عنّي أنّ من طلّق امرأته في مجلس واحد فقد بانت منه»[1].

و قلّ ما وجدنا أنّ الإمام (عليه السلام) يأمر برواية كهذه عنه، و من هذه الرواية يعرف بأنّ الظرف لم يكن مساعداً لبيان حكم الله الواقعي، بل كان مقتضياً لبيان الجواب على وفق الجمهور.

وهكذا رواية محمد بن سعيد الأموي قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طلّق ثلاثاً في مقعد واحد؟ فقال: «أمّا أنا فأراه قد لزمه، و أمّا أبي فكان يرى ذلك واحدة»[2].

و كذا يعرف تحرّجه (عليه السلام) عن الجواب من أجوبته المختلفة في معتبرة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: كنت عنده فجاء رجل فسأله فقال: رجل طلّق امرأته ثلاثاً قال: «بانت منه»، قال: فذهب ثم جاء رجل آخر من أصحابنا فقال: رجل طلّق امرأته ثلاثاً فقال: «تطليقة»، و جاء آخر فقال: رجل طلّق امرأته ثلاثاً فقال: «ليس بشيء»، ثم نظر إليّ فقال: «هو ما ترى»، قال: قلت كيف هذا؟ قال: فقال: «هذا يرى أنّ من طلّق امرأته ثلاثاً حرمت عليه و أنا أرى أنّ من طلّق امرأته ثلاثاً على السنّة فقد بانت منه، و

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٦٥.

رجل طلّق امرأته ثلاثاً و هي على طهر فإنما هي واحدة، و رجل طلّق امرأته ثلاثاً على غير طهر فليس بشيء»(١).

فنعرف من هذه الروايات بأنّ الظرف لم يكن مساعداً لبيان الحكم الواقعي، و لذا كان الإمام (عليه السلام) متحرّجاً في الجواب.

و أمّا أنّ انتقاؤه (عليه السلام) لهذه العبارة شاهد على التقيّة، فلأنّ هذه العبارة ليست من الإمام، بل كلمة قالها عمر، فإنّه هو الذي نفّذ الطلاق الثلاث لما رأى استخفاف الناس بالطلاق. فقد ذكر العامّة بأنّه نفّذ ذلك بلحاظ مصلحة عامة و من باب الولاية، فتأديباً لاستخفاف الناس بالطلاق أنفذ هذا الطلاق، ففي الغدير نقلاً عن مصادر متعدّدة عن ابن عباس كان الطلاق على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) و أبي بكر و سنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: (إنّ الناس قد استعجلوا في أمر قد كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم)(٢).

و عن صحيح مسلم و سنن البيهقي: (فلما كان في عهد عمر تابع الناس في الطلاق فأمضاه عليهم فأجازه عليهم)(٣).

و عن سنن أبي داود و غيره: (فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها قال أجيزوهن عليهم)(١).

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٦٦.

(٢) الغدير ٦: ١٧٨.

(٣) و الغدير ٦: ١٧٩ نقلاً عن صحيح مسلم ١: ٥٧٤ و سنن البيهقي ٧: ٣٣٦.

و عن عمدة القاري: (يا أيها الناس قد كان لكم في الطلاق أناة، و إنّه من تعجل أناة الله في الطلاق ألزمناه إياه)[٢].

و عن كنز العمال: (لقد هممت أن أجعل إذا طلّق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس أن أجعلها واحدة و لكن أقواماً جعلوا على أنفسهم، فألزم كل نفس ما لزم نفسه من قال لامراته: أنت علي حرام فهي حرام و من قال لامراته: أنت بائنة فهي بائنة و من طلّق ثلاثاً فهي ثلاث)[٣].

و في الجزء الثالث من فتاوى ابن تيمية: (طائفة من العلماء مثل أبي البركات يفتون بلزوم الثلاث في حالٍ دون حال كما نقل عن الصحابة. و هذا: إما لكونهم رأوه من باب التعزير الذي يجوز فعله بحسب الحاجة، كالزيادة على أربعين في الخمر و النفي فيه و حلق الرأس، و إمّا لاختلاف اجتهادهم، فرأوه تارة لازماً و تارة غير لازم)[٤].

فاختيار الإمام (عليه السلام) لهذه العبارة أو ما يشابهها من كلام عمر في مقام إعمال الولاية شاهد على أنّ الإمام (عليه السلام) في مقام التورية.

---

(١) الغدير ٦: ١٧٨ نقلاً عن سنن أبي داود ١: ٣٤٤ وسنن البيهقي ٧: ٣٣٩ وتيسير الوصول ٢: ١٦٢ والدر المنثور ١: ٢٧٩.

(٢) الغدير ٦: ١٧٩ عن عمدة القاري ٩: ٥٣٧.

(٣) الغدير ٦: ١٧٩ نقلاً عن كنز العمال ٥: ١٦٣.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٣: ٩٤.

مضافاً إلى أن الإمام (عليه السلام) عدل عن الجواب الواقعي، فإنّ الجواب عن المطلقة ثلاثاً إمّا أنّه لا يقع إلا واحدة أو ليس بشيء أو تبين منه، و عدوله (عليه السلام) عن هذا الجواب بقوله: «إن كان مستخفّاً بالطلاق» يوجب الوثوق بأنّه لا مجال لأصالة الجهة في هذه الرواية، فتحمل الرواية على التقيّة، و لا يمكن الاستدلال بها لقاعدة الإلزام.

الرواية الثانية: ما في التهذيبين، قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن تزويج المطلّقات ثلاثاً؟ فقال له: «إنّ طلاقكم لا يحلّ لغيركم، و طلاقهم يحلّ لكم؛ لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً و هم يوجبونها»، و في الفقيه[1] و العيون[2] و العلل[3]: «إنّ طلاقكم الثلاث...».

وهذه الرواية قد ذكرها الشيخ في موردين من التهذيب:

المورد الأوّل: هكذا: علي بن حسن عن أحمد بن محمد عن البرقي عن جعفر بن محمد[4] العلوي قال سألت أبا الحسن...[5]

و في هذا المورد يروي جعفر بن محمد بن عبيد الله العلوي عن الإمام بلا واسطة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠٦.

(٢) عيون أخبار الرضا ٢: ٩١.

(٣) علل الشرايع ٢: ٥١١.

(٤) في الأصل: جعفر بن عبد الله، و الصحيح ما أثبتناه.

(٥) تهذيب الأحكام ٧: ٤٦٩.

المورد الثاني: و فيه هكذا: محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري عن أحمد بن محمد عن جعفر بن محمد بن عبيد الله عن أبيه[١]، و الظاهر سقوط (أبيه) في المورد الأوّل.

و في الاستبصار مع كلمة (أبيه)[٢].

و تصحيح الرواية متوقّف على توثيق جعفر بن محمد و أبيه، و توثيقهما مشكل، و لا سيّما جعفر بن محمد بن عبيد الله، إلا بملاحظة أنّ بعض مشايخ النجاشي قد عرّفه بالشريف الصالح[٣] أو من جهة وقوعه في أسانيد كامل الزيارات[٤].

---

(١) تهذيب الأحكام ٨: ٥٩.

(٢) الاستبصار ٣: ٢٩٣.

(٣) عبّر عنه القاضي أبو الحسين محمد بن عثمان بن الحسن النصيبي أحد مشايخ النجاشي بالشريف الصالح، روى عن عبيد الله بن احمد بن نهيك. [رجال النجاشي: ٥٠ و ١٤٨ و ١٥٩ و٣٢٧ و ٣٥٧]

(٤) بناء على وثاقة جميع مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه الذين وقعوا في إسناد كامل الزيارات، فإن جعفر بن قولويه قال في أول كتابه: (و قد علمنا بأنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم الله برحمته) و لا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم) فقد يستفاد من هذه العبارة أنّه لا يروي في كتابه رواية عن المعصوم إلا و قد وصلت إليه من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم الله)، فإن جعفر بن قولويه يريد بما ذكره إثبات صحة ما أورد فيه، و أن رواياته ثابتة و صادرة عن

و تصحيح توثيق أبيه ـ و هو محمد بن عبيد الله ـ بملاحظة أنّه من مشايخ البزنطي[1].

و قد روى الصدوق هذه الرواية في كتبه الثلاثة مرسلاً، ففي العلل نقلاً عن محمد بن (علي)[2] ماجيلويه ـ الذي لم يرد فيه توثيق ـ عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد (بن عيسى)[3] عن جعفر بن محمد الأشعري عن أبيه قال سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام).

فالرواية محلّ تأمّل سنداً، و مع غضّ النظر عن ذلك، ففي الرواية احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أنّ قوله (عليه السلام): «إنّ طلاقكم لا يحلّ لغيركم» لا يحتاج إلى التعليل؛ لأنّه على وفق الحكم الواقعي؛ إذ الطلاق الصادر من الشيعي من دون مراعاة لشرائط الطلاق لا يكون نافذاً، فزوجته زوجته و إن طلّقها ثلاثاً.

المعصومين (عليهم السلام)، و أنها انتهت إليه بوساطة المشايخ و الثقات من الشيعة. وعليه فلا موجب لتخصيص التوثيق بمشايخه الذين يروي عنهم مباشرة.

(١) نقل رواية البزنطي عنه في التهذيب في موضعين: ١: ١١١ و ٥: ١٠٣.

(٢) ما بين القوسين لم يرد في علل الشرائع.

(٣) ما بين القوسين لم يرد في علل الشرائع.

و أمّا قوله (عليه السلام): «و طلاقهم يحلّ لكم» يحتاج إلى التعليل، و الجملة الأخيرة تعليل لهذا الحكم، أي بما أنّهم يوجبونها، فهذا يوجب الحلّية لكم و إن كنتم لا ترون الطلاق الثلاث شيئاً.

و عليه فالرواية تدلّ على قاعدة الإلزام؛ إذ قاعدة الإلزام عبارة عن أخذ الإمامي غير الإمامي بما يعتقده إذا كان ذلك بصالح الإمامي و كان على خلاف مذهبه.

نعم، تعميم قاعدة الإلزام من المورد إلى سائر الموارد محتاج إلى المقدمة الخارجية أو لضمّ بعض الروايات إلى بعض.

و قوله (عليه السلام): «و طلاقهم يحلّ لكم» فيه عناية إلى أنّ هذا الأمر بما أنّه في صالحكم فهو يحلّ لكم.

و أمّا إضافة الغير إلى ضمير «كم» في قوله (عليه السلام): «طلاقكم لا يحلّ لغيركم» لا وجه له إلا من باب المشاكلة[1]؛ فإنّ طلاقنا لا يحلّ لنا و لا لغيرنا، و

---

(١) المشَاكَلة في اللغة: المشابهة والمماثلة.

والمشاكلة في الاصطلاح: ذكْرُ الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً. [بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح: ١٩]

كقول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يَجهَلَنْ أحدٌ علينا   فنجهلَ فوقَ جهلِ الجاهلينا

حيث سمّى تأديب الجاهل على جهله جهلاً من باب المشاكلة، مع أنّ التأديب والعقاب ليسا من الجهل.. والمراد من الجهل هنا السّفَهُ والغضب المنافي للحلم وما ينتج عنه من أعمال غير حميدة..

بما أنّ الإمام (عليه السلام) كان بصدد إعمال العناية في الجملة الثانية و أنّ طلاق المخالف يحلّ لكم قال في الجملة الأولى: «طلاقكم لا يحلّ لغيركم».

الاحتمال الثاني: أن يكون كل من الجملتين: «لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً و هم يوجبونها» تعليلاً لكلّ من الحكمين، أي أنّ طلاقكم الثلاث لا يحلّ لغيركم؛ لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً، وطلاقهم يحلّ لكم؛ لأنّهم يوجبونها.

و الحليّة في المورد من الممكن أن تكون على أساس قانون آخر غير قانون الإلزام، و هذا القانون هو قانون الاحترام المتبادل فيما إذا كان بناء المجتمع المتشكّل من الأديان والمذاهب المختلفة على التعايش السلمي، فإنّ ذلك يستدعي احترام كلّ من الأطراف قانون الآخر.

فمن الممكن أن يكون هذا الحكم من أجل تغاير الفِرَق و امتياز بعضها عن بعض الذي وصل إلى الكمال في زمان الإمام الرضا (عليه السلام)، بمعنى: أنّ

وقول ابن الرّقعمق:

قالوا: اقْتَرِحْ شيئاً نجد لكَ طَبْخَهُ　　　قلتُ: اطبُخوا لي جُبَّةً وقميصاً

حيث طلب طبخ جبّة وقميصٍ على سبيل المشاكلة، لطلبهم أن يطبخوا له شيئاً يأكله، ودلّ بهذا على أنّه بحاجة إلى ما يلبَسه..

ومن الأمثلة القرآنية التي جاءت على المشاكلة، قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٤].. فإنّ مقابلة الاعتداء بمثله لا يُسمّى في الأصل اعتداءً، ولكن سوّغ هذا الإطلاق داعي المشاكلة، وليعطي اللفظ معنى المماثلة في تطبيق العقوبة دون زيادة، لأنّ معنى كلمة (اعتدى) في الأصل تجاوز حدود الحقّ، ومن العدل أن يُقابَل التجاوز بتجاوز مماثل له.

فقه العامة قد انفكّ بوضوح عن فقه الشيعة في ذلك الزمان، و هذا بخلاف زمان الصادقين (عليهما السلام)، فإنّ في زمانهما لم يستقر مذهب العامة في مذاهب فقهية معيّنة، و البحث كان في الفقه الإسلامي، إلا أنّ لكلّ من الفقهاء نظريته، و كان بين العلماء مذاكرات و مباحثات، و بعد استقرار الدولة العباسية اهتموا بالعلوم، و لا سيما الفقه، فشكّلوا مذهباً أو مذاهب في قبال أهل البيت (عليهم السلام)، و انجرّ الأمر إلى التغاير في المذهب و امتياز كلّ مذهب عن الآخر، و لذا يمكن القول بأنّ الرواية ناظرة إلى احترام كلّ فرد مذهب غيره و التعايش السلمي.

و احترام قانون الآخرين يقتضي أن تكون المطلّقة ثلاثاً بائناً إذا كان المطلّق مخالفاً.

و لا نعني باحترام قانون الآخرين أنّه إذا اعتبروا شيئاً في إيجاد علقة أو رفع علقة فلابدّ عليه من إتيانه، بل إنّ كلاً من الأطراف حسبما يراه على وفق مذهبه، فإن أتى بما يوجب رفع العلقة الزوجية عنده و لا يكون موجباً لرفعها عند الآخر، فاحترام قانونه بأن يرى هذه الزوجة مطلّقة، و كذلك إذا كانوا يرون شيئاً موجباً لإيجاد العلقة الزوجية، فيجب على الآخرين احترام تلك العلقة الزوجية إذا كان بناؤهم على التعايش السلمي، و ذلك لأنّ عدم الاحترام ينافي التعايش السلمي المشترك الذي هو أساس الذمة و الهدنة و التعاون. و قد ورد

في الروايات بأنّ إتلاف خنزير أو خمر الذمي موجب للضمان[1] مع أنّ اتلاف خنزير المسلم لا يوجب الضمان.

فمن الممكن أن تكون الرواية مشيرة إلى هذا القانون، كما ورد في رواية في الفقيه.

ففي الفقيه سأل العلاء بن رزين أبا عبد الله (عليه السلام) عن جمهور الناس؟ فقال: «هم اليوم أهل هدنة، تردّ ضالتهم، و تؤدّى أمانتهم، و تحقن دماؤهم، و تجوز مناكحتهم و موارثتهم في هذا الحال»[2] و الرواية صريحة في لزوم احترام أموالهم و دمائهم و أنكحتهم إلى غير ذلك في زمان الهدنة، و لعلّ لازم ذلك أنّ كل ما لا يعدّ رافعاً لهذه الأمور، كما إذا لم يروا الخنزير ملكاً لهم لا يوجب إتلافه الضمان.

و قد عدَّ المحقق السبزواري في الكفاية هذه الرواية[3] من روايات قاعدة الإلزام، و من ذلك يظهر أنّ قاعدة الإلزام عنده غير ما عند المتأخرين.

و عليه فبما أنّكم لا ترون طلاق الثلاث شيئاً فهذا يوجب أن يكون طلاقكم غير حلال لهم، و هذا بخلاف طلاقهم، فإنّهم يرون الطلاق الثلاث موجباً للبينونة فيحلّ لكم.

---

(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام): أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) رفع إليه رجل قتل خنزيراً فضمّنه قيمته. [الكافي ٧: ٣٦٨]

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٧٢.

(٣) انظر كفاية الأحكام ٢: ٣٣١.

الاحتمال الثالث*: ما يستفاد من كلام العلامة البلاغي، و هو: أنّ التعليل المذكور تعليل للجملتين، و أنّ التعليل تعليل إقناعي، لا واقعي، فـ «طلاقكم لا يحلّ لهم؛ لأنكم لا ترونه شيئاً، و طلاقهم يحلّ لكم؛ لأنّهم يوجبونها» بحسب تديّنهم.

و أمّا كونه إقناعياً فهو من جهة ما ذكرنا في مبحث الاحتياط من أنّ ترتّب الأحكام الشرعية يتوقّف على مجرد قصد التسبيب في المعاملات، فمن كان له قصد جدي بالنسبة إلى المعاملة كفى ذلك في ترتّب الأثر الشرعي و إن كان جازماً أو شاكّاً بعدم ترتب الأثر، و قد علّل (عليه السلام) ذلك بتعليل إقناعي و أنّ مجرد بنائهم على البينونة كاف في حصول الفرقة.

قال العلامة البلاغي: (و إلا فإنّ مجرد بنائهم على ذلك لا يقتضي تغيّر الحكم الواقعي، و ربما كان الاقتصار على التعليل بالصغرى تقيّة من حزازة التعبير بالإلزام).

فالقانون المقتضي لذلك هو الإلزام.

الاحتمال الرابع: هو أنّ «طلاقكم الثلاث» و إن كان بألفاظ متعدّدة «لا يحلّ لغيركم»، و ذلك لأنّ غايته أنّه لا يقع إلا واحدة على المشهور، فهو طلاق رجعي و للزوج حقّ الرجوع في العدّة، و مجرد الطلاق غير كاف للقول بأنّها تحلّ للغير، بل الحلّية متوقّفة على انقضاء العدّة و عدم رجوع الزوج.

---

* الدرس السادس: الأربعاء ٧ رمضان المبارك ١٤٠٧.

و أمّا العامة فبما أنّهم يرون طلاق الثلاث نافذاً و موجباً للبينونة و لا يحقّ لهم الرجوع في العدّة فلذا مجرد طلاقهم يوجب الحلّية للغير، و عليه تكون الرواية غير دالّة على قاعدة الإلزام، بل دالّة على الحكم الواقعي من حيث آخر.

و على أي نحو كان، بناءً على الاحتمال الثاني و الرابع لا تدلّ الرواية على قاعدة الإلزام، و بناءً على الاحتمال الأوّل و الثالث لا يمكن استفادة العموم و الشمول لقاعدة الإلزام، مضافاً إلى ضعف سندها.

الطائفة الخامسة:

وهي الروايات الواردة في الحلف بالطلاق:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) مع بعض أصحابنا، فأتاني الجواب بخطه: «فهمت ما ذكرت من أمر ابنتك و زوجها» إلى أن قال: «و من حنثه بطلاقها غير مرّة، فانظر فإن كان ممن يتولانا و يقول بقولنا فلا طلاق عليه؛ لأنّه لم يأت أمراً جهله، و إن كان ممن لا يتولانا و لا يقول بقولنا فاختلعها منه، فإنّه إنما نوى الفراق بعينه»[1].

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٢، الباب ٣٠ ح ١.

و ليس لنا مناقشة فيها من جهة ابتداء الشيخ بأحمد بن محمد بن عيسى[1]، فقد وقع في موارد متعددة و بأسانيد مختلفة، و وجه تصحيح طريق الشيخ إليه مفصّل وموكول إلى محلّه.

و العمدة هو إبراهيم بن محمد الهمداني، الذي كان من الوكلاء، و قد وردت بعض الروايات في مدحه و وثاقته، إلا أنّ تلك الروايات ضعيفة، كما ذكر في المعجم[2].

و السيد الخوئي و غيره لم يتعرّضوا لما ذكره الشيخ في التهذيب في ذيل حديث: (لأنّ رواته كلّهم مطعون عليهم)[3]، و منهم إبراهيم بن محمد.

و أمّا دلالتها:

فقوله (عليه السلام): «و أمّا ما ذكرت من أمر ابنتك و زوجها» إلى أن قال: «و من حنثه بطلاقها غير مرّة» فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: هو أن يكون الحنث بالطلاق في قبال اليمين بالطلاق الذي يصحّ اليمين به عندهم. و الحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك من

---

(١) أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري، من بني ذخران بن عوف بن الجماهر بن الأشعر يكنى أبا جعفر. و أبو جعفر (رحمه الله) شيخ القميين، و وجههم، و فقيههم، غير مدافع، و كان أيضاً الرئيس الذي يلقى السلطان بها، و لقي الرضا (عليه السلام). و له كتب و لقي أبا جعفر الثاني (عليه السلام) و أبا الحسن العسكري (عليه السلام). [رجال النجاشي: ٨١]

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٢٦٧ – ٢٧٠.

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ٢٠٤.

الأمور المتداولة بينهم، فيقولون: (الطلاق يلزمني لأفعلنّ كذا أو لا أفعلنّ كذا)، و الذي ببالي من بحث السيد البروجردي (قدس سره) أنّه كان يقول بأنّ هذا الحلف مما جعله الحجاج لتشديد البيّنة[1].

و أكثر العامة على صحّة الحلف بالطلاق و وقوع الطلاق في صورة الحنث.

و عليه فمن الممكن أن يكون مراد السائل هو أنّ زوج ابنته كان يصدر منه الحلف بالطلاق و يتحقّق منه الحنث غير مرّة، فعلى مذهب العامة الطلاق واقع بالحنث، فأجابه الإمام (عليه السلام) بأنّه إن كان من الشيعة فلا طلاق عليه؛ لأنّه لم يأت أمراً جهله، و قوله (عليه السلام) هذا بقرينة المقابلة مع قوله:

---

(١) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣٣: ٣٦ ما لفظه: (وإذا علق النذر على وجه اليمين فقال: إن سافرت معكم. إن زوجت فلانا. إن أضرب فلانا. إن لم أسافر من عندكم: فعلي الحج. أو: فمالي صدقة. أو: فعلي عتق. فهذا عند الصحابة وجمهور العلماء هو حالف بالنذر ليس بناذر: فإذا لم يف بها التزمه أجزأه كفارة يمين. وكذلك أفتى الصحابة فيمن قال: إن فعلت كذا فكل مملوك لي حر. أنه يمين يجزيه فيها كفارة اليمين وكذلك قال كثير من التابعين في هذا كله لما أحدث الحجاج بن يوسف تحليف الناس بأيمان البيعة، وهو التحليف بالطلاق، والعتاق، والتحليف باسم الله، وصدقة المال).

و في كشف اللثام عند توضيح قول العلامة في القواعد: (أيمان البيعة تلزمني) قال: و هي بفتح الباء إمّا البيعة الّتي كانت على عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) أو إشارة إلى أيمان رتّبها الحجّاج مشتملة على الطلاق و العتاق و الصدقة و مؤكّدات كثيرة للإحلاف بها، فلما طال عليهم ذلك اجتزأوا عنها بهذه اللفظة. [كشف اللثام ٩ : ٨]

«فإنّه إنّما نوى الفراق بعينه» معناه: أنّ هذا بما أنّه لم يكن معتقده فأتى بهذا اللفظ، فلا طلاق، و هذا بخلاف ممن لا يتولاه، فإنّه إنّما نوى الطلاق.

فنرى أنّ الإمام (عليه السلام) فرّق بين حنث الشيعي و غير الشيعي، إلا أنّ الإمام علّل ذلك بتعليل إقناعي، و ذلك لأنّ الشيعي حتى لو نوى فإنّه لا يقع الحلف و الطلاق؛ لأنّ الحلف بالطلاق غير مشروع، و مجرد نيّة المخالف لا أثر لها، بل لابدّ من إمضاء الشارع.

فنعرف أنّ بين الشيعي و السنّي اختلافاً حكمياً في هذه المسألة، و هل الاختلاف من جهة قاعدة الإلزام أو من جهة قانون التعايش السلمي أو غيرهما؟ فلم يذكر في الرواية.

فاستفادة قاعدة الإلزام من الرواية مشكل، مضافاً إلى ضعف سندها.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من «الحنث»: الإثم، و «بطلاقها غير مرّة»: الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد من دون رجعة، لا الحلف بالطلاق.

و على أيّ نحو كان لا يمكن استفادة قاعدة الإلزام منها.

و منها: ما في الوسائل عن معاني الأخبار[1] و عيون الأخبار[2]، و نقلها الكشي من خط محمد بن الحسن بن بُندار القمي[3]، و هي ما رواه الصدوق عن أبيه عن الحسن بن أحمد المالكي عن عبد الله بن طاووس قال: قلت لأبي

---

(١) معاني الأخبار: ٢٦٣.

(٢) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ١: ٣١٠.

(٣) رجال الكشي: ٦٠٤/ ١١٢٣ ما روي في عبد الله بن طاوس.

الحسن الرضا (عليه السلام): إنّ لي ابن أخ زوَّجتُه ابنتي، و هو يشرب الشراب و يكثر ذكر الطلاق؟ فقال: «إن كان من إخوانك فلا شيء عليه، و إن كان من هؤلاء فأبنها منه، فإنّه عنى الفراق» - و في نسخة ينقلها المحدّث النوري عن الكشي في المستدرك: «فإنّها يمين الفراق»[1] - قال: قلت: جعلت فداك، أليس روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: إياكم و المطلّقات ثلاثاً في مجلس واحد فإنّهن ذوات أزواج؟ فقال: «ذلك ممن كان من إخوانكم لا ممن كان من هؤلاء؛ إنّه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»[2].

و هذه الرواية ضعيفة سنداً، و لا يمكن تصحيحها؛ لأن حسن بن أحمد المالكي بهذا العنوان لم يوثّق، و اتحاده مع ثقة غير ثابت، و هكذا عبد الله بن طاووس، فإنّه أيضاً لم يوثّق.

و أمّا دلالتها:

فلو كنّا نحن وظاهر قول السائل: (و يكثر ذكر الطلاق) لحملناه على أنّه يهدّدها بالطلاق و يقول لها: (لأُطلّقكِ)، فإنّ ذكر الطلاق غير إنشاء الطلاق، إلا أنّ من الواضح أنّه لا يترتّب أثر على ذكر الطلاق بهذا المعنى، و لا يمكن أن يرتّب الإمام (عليه السلام) الأثر على ذكر الطلاق.

و يمكن حمله على الحلف و اليمين بالطلاق بقرينة ما في الكشي: «فإنّها يمين الفراق»، كما يمكن حمله على الطلاق مكرّراً.

---

(١) خاتمة المستدرك ٨: ١٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٥.

و على أيّ حال، أجاب الإمام (عليه السلام) بالفرق بين الشيعي و المخالف. فلو كان شيعياً فلا شيء عليه، و إن كان من هؤلاء فأبنها منه، فإنّه عنى الفراق.

و التعليل في هذه الرواية أيضاً إقناعي، فإنّ الفارق لا يمكن أن يكون عنى الفراق أو لم يعنِ الفراق.

ثمّ بيّن الإمام الكبرى الكليّة: «إنّه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»، و هذه الكبرى غير متّحدة مع قاعدة الإلزام؛ إذ معنى هذه الجملة أنّ من تديّن بدين جماعة و قوم يُلزم بأحكامهم و تكون أحكامهم نافذة في حقّه، و عليه فالطلاق الصادر منه يكون محكوماً بأحكام قومه، و لابدّ له من الإلتزام بتلك الأحكام في وجود الروابط أو سلبها، و هذا غير الإلزام المقصود الذي يكون في صالح الإمامي، فلا يستفاد منها قاعدة الإلزام.

إلا أن يقال: إنّ قوله: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم» كناية عن إلزامهم بأحكامهم، ولم يذكر جهة الإلزام، و إنّما ذكرت النتيجة، و لكن هذا خلاف الظاهر.

و ذيل الرواية المشتمل على الكبرى قد ذكره الصدوق في الفقيه مرسلاً، و نقله الشيخ في التهذيب و الاستبصار، ففي الفقيه قال (عليه السلام): «من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم»[1]، و في الاستبصار في ميراث المجوسي:

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠٧.

و قد روي أيضاً أنّه قال: «إنّ كلّ قوم دانوا بدين يلزمهم حكمه»[1]، و في التهذيب أيضاً هكذا[2].

و الكلام في أنّ هذه الرواية المشتملة على الكبرى من دون سبق سؤال هل يمكن الاعتماد عليها أو لا؟

ربما يقال: إنّ الكبرى قابلة للاعتماد، و ذلك من جهة أنّ الصدوق نقلها بعنوان (قال)، و قد ذكر العلامة البلاغي بأنّه من البعيد أن تكون هذه الرواية ذيل الرواية المنقولة عن الرضا (عليه السلام)؛ إذ ليس في الروايات السابقة عليها رواية من الإمام الرضا (عليه السلام)، و يبعد من الشيخ و الصدوق أن يريدا النقل عن الرضا (عليه السلام)، فالأقرب أنها رواية أرسلها عن الصادق (عليه السلام)[3].

فبما أنّ الصدوق عبّر بـ (قال) على نحو الجزم فيعتمد عليه، و هذا ما قال به بعض الأكابر من السابقين و اللاحقين، أي أنّهم فصّلوا بين ما عبّر بـ (قال) و بين ما عبّر بـ (روي) و أشباهه[4].

---

(١) الاستبصار ٤: ١٨٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٣٦٥، ح ١٣٠١ و فيه: «كلّ قوم دانوا بشيء يلزمهم حكمه».

(٣) لم أعثر على كلام العلامة البلاغي في رسالته المعمولة في هذه القاعدة.

(٤) وقع البحث والكلام في مراسيل الصدوق فذهب جمع من الأعلام ـ كالفاضل التفريشي [نقله في خاتمة المستدرك ٥: ٥٠٠] والمحقق الداماد [الرواشح السماوية: ١٧٤] والمحقق النائيني [كتاب الصلاة (تقريرات المحقق الآملي) ٢: ٢٦٢] والسيد الخوئي في بعض دوراته الأصولية [دراسات في علم الأصول ٣: ٣٢٢] والسيد الخميني [كتاب البيع ٢: ٤٦٨] ـ إلى

وقد تكرّر منّا بأنّ الصدوق لم يكن ملتزماً بذلك، فإنّه قد يروي رواية بعنوان (قال) و يرويها مرّة أخرى بعنوان (روي)[1].

فهذه المرسلة ليست بحجّة.

الطائفة السادسة* :

وهي الروايات التي ورد فيها الأخذ بالتعصيب، و عمدتها:

الرواية الأولى: رواية عبد الله بن محرز. ففي الوسائل عن الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة عن عبد الله بن محرز، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجلٌ ترك ابنته و أُخته لأبيه و أُمّه؟ فقال (عليه السلام): «المال كلّه للابنة، و ليس للأخت من الأب و الأُمّ شيء». فقلت: فإنّا قد احتجنا إلى هذا، و الميّت رجلٌ من هؤلاء الناس، و أُخته مؤمنة عارفة؟ قال (عليه السلام): «فخذ النصف لها، خذوا منهم كما يأخذون منكم في سُنّتهم و قضاياهم».

التفصيل في مراسيله بين ما كان بصيغة جازمة كقوله: قال الصادق (عليه السلام) فبنوا على اعتبارها وما كان بصيغة غير جازمة كقوله: روي عن الصادق (عليه السلام) ونحوه فبنوا فيها على عدم الاعتبار.

(١) مثلاً: إنّه نقل هذه الرواية: «أنّ من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته» بلفظ (روي) مرسلاً في من لا يحضره الفقيه ١ : ٣١ في حين نقلها في علل الشرايع ١ : ٢٨٣ بلفظ (قال) مسنداً.

* الدرس السابع: الخميس ٨ رمضان المبارك ١٤٠٧.

قال ابن أُذينة: فذكرت ذلك لزرارة، فقال: إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً[١].

وزاد في التهذيبين: «خذهم بحقّك في أحكامهم و سنتهم كما يأخذون منكم فيه»[٢] و هذا من كلام زرارة.

و استظهر العلامة البلاغي من الرواية بأنّ البنت كانت من العامة؛ إذ الأخذ في الحقيقة من البنت، و لابدّ من التقييد بأنّ البنت لابدّ و أن تكون مكلّفة و متديّنة بمذهب هؤلاء[٣].

و ما ذكره أوّلاً صحيح؛ إذ يعرف من الرواية بأنّ الأخت هي العارفة.

و أمّا ما ذكره من أنّه يشترط في الأخذ أن تكون البنت كبيرة و متديّنة بدينهم فهذا غير صحيح؛ إذ البنت تابعة للأب، فكما أنّها تتبع الأب في الكفر و الإسلام[٤]، كذلك تتبعه في الموافقة و المخالفة، و هذا من الواضحات.

مضافاً إلى أنّ معتبرة محمد بن مسلم المتقدّمة ـ سألته عن الأحكام؟ قال: «تجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون» ـ أحد الاحتمالات فيها ـ طبعاً مع

---

(١) الكافي ٧: ١٠٠، وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٣٢٢، الاستبصار ٤: ١٤٧.

(٣) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٥٥ – ٢٦٦.

(٤) قال صاحب الجواهر (رحمه الله): و حكم الطفل ذكر أو أنثى تابع لأبويه في الإسلام و الكفر و ما يتبعهما من الأحكام كالطهارة و النجاسة و غيرهما بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافا إلى إمكان القطع به من السنة. [جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام٢١: ١٣٤ – ١٣٥]

التحفّظ على كلمتي (أهل) و (ذي) ـ هو من كان أهل ذي دين، بمعنى: أنّه من كان محكوماً بذلك الدين بالتبع، لا بالأصالة، فما يستحلّونه في الدين يجري على أهله، و قد استعمل في اللغة بمعنى الأتباع المستضعفين من الولدان.

فلا يشترط في الأخذ أن تكون عاقلة بالغة و متديّنة بدينهم؛ إذ الإلزام أو غير الإلزام يدور مدار أن تعدّ منهم، و لا يدور مدار اعتقادها الفعلي. نعم، يعتبر أن لا تكون ذات اعتقاد مضاد.

و في هذه الرواية جهات من البحث:

الجهة الأولى: في سندها، فإنّ عبد الله بن محرز لم يوثّق، و له روايات معدودة، و لعلّها خمس، و قد عدّ هذه الرواية العلامة المجلسي في مرآة العقول مجهولة[1].

و يمكن الجواب: أنّه و إن كان عبد الله بن محرز غير موثق، إلا أنّ خصوص هذه الرواية التي رواها عمر بن أذينة عنه ثم عرضها على زرارة و قال زرارة: (إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً) يحكم بثبوتها، و ذلك لأنّ مسلكنا حجية خبر الموثوق به، و عرض ابن أذينة، و تصديق زرارة، إمّا في قوّة رواية زرارة أو أنّ إقرار زرارة بصحتها هو القدر المتيقّن من حكم الأصحاب بتصحيح ما يصحّ عن أصحاب الإجماع الذين منهم زرارة.

توضيح ذلك: أنّ عمر بن أذينة يقول في موارد متعدّدة من الكافي بأنّي قلت لزرارة بأنّي سمعت أشياء كثيرة في المواريث عن أبي جعفر (عليه السلام) و عن

---

(١) مرآة العقول ٢٣: ١٣٤.

أبي عبد الله (عليه السلام) فأنقلها لك، ما كان منها صحيحاً، قل: صحيح، و ما كان باطلاً فقل: باطل و لا تروه. و هذه الرواية من الروايات التي عرضت على زرارة، ففي الكافي قال: قلت لزرارة: إنّ أُناساً حدّثوني عنه ـ يعني أبا عبدالله (عليه السلام) و عن أبيه (عليه السلام) ـ بأشياء في الفرائض، فأعرضها عليك، فما كان منها باطلاً فقل: هذا باطل، و ما كان منها حقّاً فقل: هذا حق و لا تروه و اسكت، فحدّثته بما حدّثني محمد بن مسلم، إلى آخر كلامه، فقال زرارة: (هو و الله الحقّ)(١)، و في بعضها: فقال: (هذا و الله هو الباطل، و لكنّي سأخبرك و لا أروي لك شيئاً، و الذي أقول لك هو و الله الحقّ)(٢).

فمع ملاحظة الخصوصيات يحكم بثبوت مثل هذه الرواية، و هذا في الحقيقة في حكم رواية زرارة.

الجهة الثانية: في مفادها و أنّه هل مفادها إلزام الإمامي غير الإمامي على وفق مذهبه فيما إذا كان بصالح الإمامي حتى تفيد قاعدة الإلزام، أو أنّ مفادها عبارة عن المقاصّة النوعيّة؟ فإنّه لما كانت السلطة القضائية في تلك الأزمنة بيد المخالفين، فقوانينهم في المواريث و غيرها كانت تنفّذ على الجميع، فكانوا يأخذون من الإمامي بعنوان التعصيب، و على ضوء قانون المقاصّة النوعيّة أجاز الإمام (عليه السلام) بالأخذ منهم كما يأخذون منكم في سنّتهم و قضاياهم و

---

(١) الكافي ٧: ٩٥.

(٢) الكافي ٧: ٩٢.

أحكامهم، فعلّة الأخذ منهم أخذهم منكم، و الشاهد على ذلك هو الكاف في «كما يأخذون منكم»، فإنّ (الكاف) قد يأتي للتعليل[1].

و الظاهر أنّ مفاد الرواية هو ما ذكرنا من المقاصة النوعية، لا أن يكون مفادها إلزام الإمامي غير الإمامي فيما إذا كان الأمر في صالح الإمامي، و أنّه يُحكم ـ فيما إذا كان في صالح الإمامي ـ بالأخذ بالتعصيب، و أمّا إذا لم يكن في صالح الإمامي ولم يكن الإمامي دخيلاً فيه فهو حرام لنا أخذه بهذا العنوان، فإنّ هذه العلّة أمر مستغرب و مستبعد.

و على ما ذكرنا من المقاصّة النوعيّة لا يستفاد جواز الأخذ إذا لم يكونوا يأخذون منّا، بل الجواز منحصر بها إذا أخذوا منّا، فيجوز لنا أن نأخذ منهم.

فظهر أنّ استفادة قاعدة الإلزام من الرواية غير ممكن، و ما يستفاد منها هو قاعدة المقاصّة النوعيّة، و الفقهاء لم يتعرّضوا لهذا القانون، بل اكتفوا بذكر قانون المقاصّة الشخصيّة، و سيأتي البحث عنها في التنبيهات إن شاء الله.

الجهة الثالثة: فيما يظهر من عنوان الباب الذي عنونه صاحب الوسائل من أنّ جواز الأخذ بالتعصيب من باب المداراة و التقيّة، أي أنّ الحاكم المخالف إذا حكم بالتعصيب، يجوز الأخذ به من باب المداراة و التقيّة، سواء أكان المأخوذ

---

(١) كما في المغني [١: ١٧٦]: " أثبت ذلك ـ أي التعليل ـ قوم، و نفاه الأكثرون، و قيّد بعضهم جوازه بأن تكون الكاف مكفوفة بما، كحكاية سيبويه: كما أنّه لا يعلم فتجاوز الله عنه "، و أظهر من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ ﴾ [سورة البقرة: ١٩٨]. (الاستاذ دام ظله)

منه إمامياً أم غير إمامي، و بما أنّ الأخذ من باب المداراة و التقيّة ـ سواء أكان من الإمامي أم غير الإمامي ـ لا يوجب الملكية، فيجب على الآخذ ردّ ذلك المال بوسيلة من الوسائل بحيث لا يكون منافياً للمداراة و التقيّة إلى أهله، و لو بجعله في صرّة و إلقاءه في بيته.

ذكر في الوسائل في باب المواريث: (باب أنّه يجوز للمؤمن أن يأخذ بالعول و التعصيب و نحوها للتقيّة إذا حكم به العامة)[1]، و لعلّ مستنده في ذلك الروايتان الآتيتان.

الرواية الثانية: ما في الوسائل نقلاً عن التهذيب بإسناد الشيخ عن علي بن الحسن بن فضّال عن أيوب بن نوح قال كتبت إلى أبي الحسن (عليه السلام) ـ يعني الهادي ـ أسأله: هل نأخذ في أحكام المخالفين ما يأخذون منّا في أحكامهم ـ أم لا؟ على ما في بعض النسخ ـ فكتب (عليه السلام): «يجوز لكم ذلك إذا كان مذهبكم فيه التقيّة و المداراة»[2].

الرواية الثالثة: هي الرواية السابقة بسند آخر في التهذيب: أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن مهزيار عن علي بن محمد (عليهما السلام)، قال سألته: هل نأخذ في أحكام المخالفين ما يأخذون منّا في أحكامهم؟ فكتب (عليه السلام): «يجوز لكم ذلك إن شاء الله إذا كان مذهبكم فيه التقيّة منهم و المداراة لهم»[3].

---

(۱) وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٧.

(۲) وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٨، التهذيب ٩: ٣٢٢.

(۳) تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٤.

فهذه الرواية مما رواها أيوب بن نوح و علي بن مهزيار، و كلاهما من الوكلاء، فالرواية بالسندين صحيحة، و تؤيد التقيّة المذكورة.

و قد روى الصدوق في الفقيه عن عطاء بن السائب عن علي بن الحسين (عليهما السلام) قال: **«إذا كنتم في أئمة الجور فامضوا في أحكامهم و لا تشهروا أنفسكم فتقتلوا، و إن تعاملتم بأحكامنا كان خيراً لكم»**[1].

و للصدوق سند إلى عطاء بن السائب[2]، و إن ناقش بعض فيه من جهة اشتماله على الحسين بن أحمد بن إدريس[3]، و الشيخ و إن رواها في التهذيب بسند آخر، إلا أنّه مخدوش من بعض الجهات[4] أيضاً.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣، تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٤.

(٢) قال الصدوق في بيان طريقه إلى عطاء بن السائب: و ما كان فيه عن عطاء بن السّائب فقد رويته عن الحسين بن أحمد بن إدريس (رضي الله عنه) عن أبيه، عن محمّد بن أبي الصهبان، عن أبي أحمد محمّد بن زياد الأزديّ عن أبان الأحمر، عن عطاء بن السائب. [من لا يحضره الفقيه ٤: ٥١٣] و الطريق ضعيف بالحسين بن أحمد، على أن عطاء بنفسه لم يوثق. [معجم رجال الحديث ١٢: ١٥٩]

(٣) هو من مشايخ الصدوق ترضّى عليه في موارد كثيرة، إلا أن السيد الخوئي صرّح في مواطن عديدة من معجمه بضعف طريق الصدوق إلى فلان من جهة الحسين بن أحمد بن إدريس وذلك لعدم ورود توثيق بشأنه.

(٤) فإنّ في التهذيب عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن صالح بن عقبة عن عمرو بن أبي المقدام عن عطاء بن السائب، وصالح بن عقبة ـ سواء أريد به صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان كما هو الظاهر بقرينة رواية ابن بزيع عنه، أم

مضافاً إلى أنّ عطاء بن السائب محلّ تأمّل[١]، و هو مذكور في رجال العامة[٢]، و قد روى عنه أصحاب الصحاح.

اريد به صالح بن عقبة بن خالد الأسدي - لم يوثّق، و ضعّف ابن الغضائري الأوّل بقوله: «غال كذّاب، لا يلتفت إليه»، و إن كان لا يلتفت إلى تضعيفه.

(١) حيث لم يرد توثيق بشأنه.[معجم رجال الحديث ١٢ : ١٥٩]

(٢) قال ابن حجر في تقريب التهذيب: عطاء بن السائب أبو محمد ويقال أبو السائب الثقفي الكوفي صدوق اختلط من الخامسة مات سنة ست وثلاثين. [تقريب التهذيب ١ : ٦٧٥]

و قال في مقدمة فتح الباري في سياق من طعن فيه من رجال البخاري: عطاء بن السائب بن مالك الثقفي الكوفي وقيل اسم جده يزيد من مشاهير الرواة الثقات إلا أنه اختلط فضعفوه بسبب ذلك وتحصل لي من مجموع كلام الأئمة أن رواية شعبة وسفيان الثوري وزهير بن معاوية وزائدة وأيوب وحماد بن زيد عنه قبل الاختلاط وأن جميع من روى عنه غير هؤلاء فحديثه ضعيف ؛ لأنه بعد اختلاطه إلا حماد بن سلمة فاختلف قولهم فيه له في البخاري حديث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في ذكر الحوض مقرون بأبي بشر جعفر بن أبي وحشية أحد الأثبات وهو في تفسير سورة الكوثر. [مقدمة فتح الباري: ٤٢٤]

و قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: الحميدي عن سفيان قال: كنت سمعت من عطاء بن السائب قديماً. ثم قدم علينا قدمة، فسمعته يحدث ببعض ما كنت سمعته، فخلط فيه، فاتقيته و اعتزلته. [سير أعلام النبلاء ٦: ١١٣]

إلا أن السيد الخوئي بعد نقل الرواية المذكورة أعلاه في المعجم قال: هذه الرواية تدل على أن عطاء بن السائب كان شيعياً، و يظهر مما ذكره غير واحد من علماء العامة من أنه ثقة في حديثه القديم و لكنه اختلط و تغير: أنه كان من العامة سابقاً ثم استبصر. [معجم رجال الحديث ١٢: ١٥٩]

و تقريب كلام صاحب الوسائل هو: أنّ رواية عبد الله بن محرز قد ورد فيها جواز الأخذ في سنتهم و قضاياهم و أحكامهم، ولم يصرّح فيها بأنّ المأخوذ منه ـ و هو البنت في تلك الرواية ـ مخالف، إلا أنّ في هذه الرواية اشترط جواز الأخذ بها إذا كان مذهبكم فيه التقيّة و المداراة، ففي نسخة الاستبصار: «إن كان مذهبكم فيه التقيّة و المداراة»[1] و في سائر المصادر: «إذا كان مذهبكم فيه التقيّة و المداراة»، فجواز الأخذ إنّما هو بعنوان التقيّة و المداراة، فلو كانت رواية عبد الله بن محرز مطلقة، فهذه الرواية ناظرة إليها و حاكمة عليها.

و الظاهر أنّ الرواية ليست بصدد بيان جواز الأخذ بعنوان التقيّة و المداراة، بل بصدد بيان أنّه في الزمان الذي أنتم تحت سيطرتهم و بناؤكم على التقيّة و المداراة فلكم حقّ المقاصّة النوعيّة، و هذا بخلاف ما إذا كنتم مسيطرين عليهم، فلا يجوز الأخذ، فليس الأمر كما فهمه صاحب الوسائل من أنّ الأخذ لابدّ و أن يكون بعنوان التقيّة و المداراة، بل إنّ الحكم بالمقاصّة النوعيّة يختصّ بما إذا كانت حالتكم معهم تقتضي التقيّة و المداراة، لقوله (عليه السلام): «يجوز ذلك إذا كان مذهبكم فيه التقيّة منهم و المداراة لهم» و معنى ذلك: أنّه إذا كنتم تحت سيطرتهم فيجوز، و إلا فلا يجوز.

فما ذكره صاحب الوسائل بلا وجه، كما أنّ التمسك بهذه الرواية الشريفة لقاعدة الإلزام بلا وجه أيضاً. و المستفاد منها إنّما هو المقاصّة النوعيّة في الأموال.

---

(١) الاستبصار ٤: ١٤٧.

و قد* ذكر المحقّق الفيض في الوافي بعد نقل صحيحة علي بن مهزيار: (لعلّ المراد: هل يجوز لنا أن نأخذ حقوقنا منهم بحكم قضاتهم، كما أنّهم يأخذون حقوقهم منّا بحكم قضاتهم، يعني: إذا اضطر إليه، كما إذا قدّمه الخصم إليهم)(١).

فإنّه ـ كما ترى ـ احتمل أن تكون الرواية مرتبطة بالرجوع إلى حكام الجور و أنّه هل يجوز أخذ حقوقنا بسبب المراجعة إليهم عند الاضطرار؟ فأجاب الإمام (عليه السلام) بجواز ذلك في حال التقيّة و المداراة.

و على هذا الاحتمال فالرواية أيضاً غير مرتبطة بالمقاصّة النوعيّة و لا بقاعدة الإلزام، إلا أنّ هذا خلاف ظاهر الرواية؛ إذ ظاهرها الأخذ بأحكام المخالفين، حيث سئل الإمام (عليه السلام): هل نأخذ في أحكام المخالفين ما يأخذون منّا في أحكامهم؟ أي أنّ ما يأخذون منّا بلحاظ أحكامهم هل يجوز لنا أخذه بلحاظ أحكامهم؟ و إلا يلزم لغوية الجملة الثانية، و هي: ما يأخذون منّا في أحكامهم.

فكما قلنا: الصحيحتان ـ أي صحيحة أيوب بن نوح و صحيحة علي بن مهزيار ـ تدلان على المقاصّة النوعيّة، و معهما لا نحتاج إلى رواية عبد الله بن محرز حتى يقال: إنّها ضعيفة السند، أو يقال: إنّ قول زرارة: (إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً) اجتهاد و حدس.

---

* الدرس الثامن: السبت ١٠ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(١) الوافي ١٦: ٩٠٤-٩٠٥.

الرواية الرابعة: ما في الوسائل نقلاً عن التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن ميّت ترك أُمه و إخوة و أخوات فتقسّمَ هؤلاء ميراثه، فأعطوا الأُم السدس و أعطوا الإخوة و الأخوات ما بقي، فمات الأخوات ـ و لعلّ الصحيح: فمات بعض الأخوات ـ فأصابني من ميراثه فأحببت أن اسألك هل يجوز لي آخذ ما أصابني من ميراثها على هذه القسمة أم لا؟ فقال: «بلى»، فقلت: إنّ أُم الميّت فيما بلغني قد دخلت في هذا الأمر أعني الدين فسكت قليلاً ثم قال: «خذه»[1].

و من الواضح أنّه على مذهب الشيعة لا ترث الإخوة و الأخوات مع وجود الأم، أي أنّ ما تركه الميّت ينتقل إلى الأم، إلا أنّهم ـ كما يظهر من الرواية ـ كانوا من المخالفين، فقسّموا المال على وفق مذهبهم، ثم بعد ذلك ماتت إحدى الأخوات، و كان وارثها محمد بن اسماعيل بن بزيع، فسأل الإمام (عليه السلام) عن جواز الأخذ من الإرث الذي ورثته من أخيها، فأجاب الإمام (عليه السلام) بالجواز.

و هذا من قبيل الافتاء، ولم يذكر في الرواية أنّ هذه الفتوى من باب تطبيق أي كبرى، فلذا يحتمل في الكبرى وجوه:

الوجه الأوّل: أن تكون الكبرى: قاعدة الإلزام، بتقريب: أنّ أمّ المتوفية بما أنّها من المخالفين و ترى صحّة هذا القسيم و أنّه للإخوة و الأخوات حق في

---

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٩، تهذيب الأحكام ٩: ٣٢٣.

ذلك المال، لذا فإنّ محمد بن اسماعيل يُلزمها بما التزمت به، فيأخذ ما تركته بعض الأخوات.

و لكن هذا الاحتمال لا شاهد له إن لم يكن مستبعداً، مضافاً إلى أنّ استفادة الكبرى الكليّة منها محلّ تأمّل.

الوجه الثاني: أن تكون الكبرى: المقاصّة النوعيّة، كما يستفاد من رواية عبد الله بن محرز و صحيحتي أيوب بن نوح و علي بن مهزيار.

و توضيحه: أنّ المال المأخوذ من الأم في مرحلة انتقال هذا المال إلى الوريث الآخر وهو محمد بن اسماعيل لا مانع من أخذه، فإنّ العامة كما يجرون مراحل النقل و الانتقال بالنسبة إلى الأموال المأخوذة منكم من باب التعصيب، فلكم إجراء تلك المراحل في أموالهم.

الوجه الثالث: أن تكون الكبرى: قانون الإقرار، لا المقاصّة النوعيّة، و لا قاعدة الإلزام.

و قانون الإقرار هو عبارة عن احترام الروابط التي تحصل بين الأفراد و الأموال و بين الفرد و الفرد لذوي الأديان و المذاهب، بمعنى: اعتبار المال ملكاً لهم و الزوجة زوجة له.

و في المقام بعد التقسيم الأوّل صارت الأخت مالكة لمقدار من المال بحسب الضوابط التي يملكون على وفقها أهل السنة، إلا أنّا لا نقول بصحة تلك الضوابط، و لكن احترام العلقة الموجودة بين الشخص و المال يقتضي اعتباره مالكاً لهذا المال، و لا يصحّ تطبيق الضوابط التي عندنا.

مثال أوضح: إذا كان المورّث كافراً و الوارث مسلماً، فإذا كانت أموال الكافر حاصلة من ثمن الخمر و الخنزير و مما لا يوجب التملّك للمسلمين و ثمنها سحت، فهنا لا يقال بعدم إرث المسلم من الكافر لأنّ أمواله حاصلة من ثمن الخمر و الخنزير، فما دام ثمن الخمر و الخنزير بحسب الضوابط يمكن أن يكون ملكاً لهم فيمكن أن يرثها المسلم فتنتقل إليه.

فاحترام رابطة الأخت مع المال هو باعتبار أنّ المال مال لها و يصحّ انتقاله منها إلى غيرها بالإرث و شبهه من أسباب الانتقال.

فظهر إلى هنا أنّ المحتملات في صدر الرواية ثلاثة، و لا ينحصر الأمر بقاعدة الإلزام حتى يمكن الاستدلال بهذه الرواية على قاعدة الإلزام.

ثم سأل محمد بن اسماعيل بن بزيع: أنّ أم الميت فيما بلغني قد دخلت في هذا الأمر، أعني: الدين، فسكت قليلاً، ثم قال: «خذه».

و الظاهر كما ذكر العلامة البلاغي أنّ دخول الأم في هذا الأمر ـ أي التشيّع ـ كان بعد موت إبنها و بعد التقسيم للمال[1]، و لعلّ الرواية ظاهرة من أنّ تشيّعها قبل موت الأخت التي ورثها محمد بن اسماعيل بن بزيع، فيسأل الإمام (عليه السلام) بأنّ دخولها في مذهب التشيّع هل يكون مانعاً من إرثي عن بعض الأخوات، فإنّ المال حسب اعتقادنا للأم و لا ترث الأخت مع وجودها، و المفروض أنّ الأم قد تشيّعت بعد تقسيم المال، فأجاب الإمام (عليه السلام) بعد سكوته قليلاً بجواز الأخذ.

---

(١) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٦٠.

و هذا الذي حكم به الإمام (عليه السلام) يمكن أن يكون مبنيّاً على أحد أمرين:

الأوّل: أنّه قال: (بلغني قد دخلت في هذا الأمر)، و البلوغ أعمّ من الثبوت الشرعي و غيره، كما ورد (من بلغه ثواب على عمل فعمله رجاء ذلك الثواب)[1]، و خبر دخولها في هذا الأمر إذا لم يكن بحجة فاستصحاب عدم دخولها يوجب كون الخبر كأن لم يكن، و لعلّ وجه جواب الإمام (عليه السلام) هو من هذا الباب، أي عدم ثبوت تشيّعها.

الثاني: أنّ القسمة بها أنّه قد وقعت و تحقّقت، و كانت الأم في ذلك الوقت مخالفة، فالقسمة في تلك الحالة تكون نافذة حتى لو استبصرت فيها بعد، كما لو أسلم الذمي، فإنّ ما كان من معاملاته بالخمر و الخنزير محكوم بالصحّة بعد إسلامه.

و ما ذكره العلامة البلاغي من أنّ محمد بن اسماعيل بن بزيع ـ على ما يظهر من هذه الرواية ـ كان مسبوقاً بقاعدة الإلزام، و ذلك من جهة قوله: (إنّ أمّ الميت فيها بلغني قد دخلت في هذا الأمر) غير واضح؛ و ذلك لأنّ الرواية لا ترتبط بقاعدة الإلزام على الاحتمالين الأخيرين، مضافاً إلى أنّه من الممكن أن يكون محمد بن اسماعيل بن بزيع قد استفاد ذلك من الجواب الأوّل، فإنّه بعد ما سأل الإمام (عليه السلام) عن وقوع التقسيم و أنّه يرث بعض الأخوات، فبعد

---

(١) هذه العبارة مفاد نصوص التسامح، انظر وسائل الشيعة ١: ٨٠، أبواب مقدمة العبادات، باب ١٨.

ما حكم (عليه السلام) بالجواز فهم أنّ في البين قانوناً يمكن به الأخذ من الطرف المقابل في قبال الضوابط الأوّلية التي تمنع الأخذ في مثل هذه الصورة، و لكن ما هو هذا القانون؟ فإن الرواية لم تشر إليه، و المفروض أننا لا نعلم بأن قبل السؤال الأوّل كان عالماً بقاعدة الإلزام أو غيرها أم لا. نعم، بعد السؤال الأوّل و جواب الإمام (عليه السلام) عرف بوجود قانون في قبال القوانين الأوّلية.

و النتيجة إلى هنا لم نتمكن من استفادة قاعدة الإلزام على نحو الجزم بحيث تكون حجّة على نحو الكبرى الكليّة أو تكون مورداً لها.

إلا أنّه يستفاد من الطائفة السادسة قانون آخر، و هو قانون المقاصّة النوعيّة في الأموال.

الطائفة السابعة:

وهي الروايات التي تطرّقت لشؤون غير المسلمين من باقي الأديان. و هي و إن لم يذكرها القوم هنا لكنا نذكرها لنرى أنّه هل يمكن استفادة قاعدة الإلزام منها و هل قاعدة الإلزام أو غيرها من القواعد التي أردنا تطبيقها تختص بتعاملنا مع العامة أو أنّها تعمّ سائر الأديان؟

ذهب صاحب الجواهر و جماعة إلى تعميم قانون الإلزام حتى بالنسبة إلى الكفار. و المراد من الكافر هو الكافر الذمي الذي تكون أمواله محترمة، لا مطلق الكافر الذي لا احترام لأمواله.

فقد اعترض صاحب الجواهر على ما ذكره المحقق الحلي في بحث المهور من كتاب النكاح حيث قال: (و لو عقد الذميان على خمر أو خنزير صحّ؛ لأنّه

يملكانه)[١]، بقوله: (صحّ العقد و المهر حكماً إذا كان كـذلك في ديـنهم، بمــعنى إقـرارهم على مــا في أيـديهم و عـدم التعـرّض لــه، و إلـزامهم بـما ألزمـوا بـه أنفسهم)[٢].

ثمّ ذكر: (لكن ينبغي أن يعلم هنا أنّ ما يظهر من المصنّف و غيره من ملكيّـة الكافر للخمر و الخنزير و نحوهما منافٍ لقاعدة تكليف الكافر بالفروع، و لما دلّ على عدم قابليتهما للملك شرعاً[٣] من غـير فـرق بـين المسـلم و الكـافر، و عـدم التعرّض لما في أيديهم من أديانهم لا يقتضي ملكيتهم ذلـك في ديننـا، بمعــنى أنّ المسلم فيه لا يملك، بخـلاف الــكافر، فإنّـه يملـك ذلـك، ضرورة منافاتـه لمـا عرفت، و لنسخ دينهم، فهو حرام علـيهم، و الـثمن الـذي يأخذونـه في مقابلـه حرام عليهم، و تصـرّفهم فـيه حرام أيضاً و إن جاز لـنا تناوله منـهم، و معاملته معاملة المملوك، و إجـراء حكم الصحيح عليه إلزاماً لهم بما ألزموا بـه أنفسـهم، فـتأمّل جـيداً، فـإنّه دقـيق نافع)[٤].

فنرى أنّ صاحب الجواهر يدخل المسألة في قاعدة الإلزام، و معنى ذلك: أنّ قاعدة الإلزام تعمّ الكفار أيضاً، و عليه لابدّ من ملاحظـة الروايـات الـواردة في المقام. و هذه الروايات على قسمين:

---

(١) شرائع الإسلام ٢: ٢٦٨.

(٢) جواهر الكلام ٣١: ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٨١، أبواب ما يكتسب به.

(٤) جواهر الكلام ٣١: ٩-١٠.

القسم الأوّل: الروايات التي تدلّ على صحّة الأسباب التي يتوسّلون بها إلى حصول الملكيّة و ما يلحق بها من الروابط بين الشخص و المال، و لكن هذه الأسباب غير مشروعة للمسلمين، فهل يحكم بالصحة الواقعيّة كما يظهر من عبارة المحقق في الشرائع: (و لو عقد الذميان على خمر أو خنزير صحّ؛ لأنّه يملكانه)[1]، أو يحكم بالصحة من حيث إنّه يصح للمسلم أن يتعامل مع الروابط الحاصلة بالأسباب المشروعة حسب الأديان الأخرى معاملة الصحة، و لابدّ من احترام هذه الروابط و تنزيلها منزلة الروابط الواقعية، لا أنّ السبب صحيح واقعاً؟ ثمّ إنّه لو استبصر الذمي يعامل مع ما صدر منه من المعاملات معاملة الصحة.

القسم الثاني: الروايات الواردة في الروابط الزوجية، و ما يعبّر عنها بالسبب في كتب الإرث في قبال النسب.

ثم إنّه لو لم نتمكن استفادة قاعدة الإلزام من هذه الروايات ـ على فرض تماميّتها ـ بل استفدنا قاعدة أخرى، فهل يمكن تعميمها بالنسبة إلى المخالفين أيضاً أو لا؟

و في القسم الأوّل احتمالان:

الأوّل: الحكم بالصحّة الواقعيّة للمعاملات الصادرة من الكفار.

و **الثاني**: القول بأنّ هذه المعاملات فاسدة بالعنوان الأوّلي، و صحيحة بالعنوان الثانوي، أي أنّها تصحّ ممن يعتقد صحّتها.

---

(١) شرائع الإسلام ٢: ٢٦٨.

أمّا القسم الأوّل فهو مشتمل على طوائف من الروايات:

الطائفة الأولى*: ما دلّ على جواز أخذ المسلم ثمن الخمر أو الخنزير الذي باعه الذمي من باب استيفاء الدين و من باب الجزية و أمثال ذلك، و القدر المتيقّن أنّ المستفاد من هذه الروايات هو معاملة الغير مع المعاملات الفاسدة الصادرة من الذمي معاملة الصحة و احترام الروابط الحاصلة لهم بعدّها ملكاً لهم. و أمّا استظهار أنّ ما يدفعه ملك له ـ بمعنى: أنّ العقد الواقع عقد صحيح ـ فلا يمكن استظهاره من الروايات. و ليس موهماً لصحة المعاملة إلا معتبرة محمد بن مسلم الآتية، فإنّ فيها: «عليهم الجزية في أموالهم تؤخذ من ثمن لحم الخنزير أو خمر» و أمّا سائر الروايات فلا تدل إلا على جواز أخذ المال منهم.

الرواية الأولى: معتبرة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صدقات أهل الذمة و ما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم و خنازيرهم و ميتتهم، قال: «عليهم الجزية في أموالهم تؤخذ من ثمن لحم الخنزير أو خمر، فكلّ ما أخذوا منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم، و ثمنه للمسلمين حلال يأخذونه في جزيتهم»[1].

ربما يقال بأنّه يستفاد من قوله (عليه السلام): «عليهم الجزية في أموالهم تؤخذ من ثمن لحم الخنزير أو خمر» أنّ الخنزير و الخمر و أشباههما يعتبر مملوكاً

---

* الدرس التاسع الأحد ١١ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٥.

لهم؛ إذ عبّر الإمام (عليه السلام) عنها بالمال بقوله: «في أموالهم»، فحينئذ يدلّ على الصحة الواقعية.

إلا أنّ استفادة ذلك مشكل؛ لأنّ الذي يجب عليهم هو إعطاء الجزية. و الجزية مجعولة في أموالهم. و في مقام أخذ الجزية يجوز الأخذ منهم و إن كان من ثمن الخمر و الخنزير، نظير ما يأخذه الشخص من باب استيفاء دينه، لا أنّ ثمن الخمر و الخنزير من أموالهم.

مضافاً إلى أنّ المال المضاف إليهم لا يدلّ على ذلك. فإنّا قد ذكرنا في بحث المكاسب بأنّ المال في اللغة غير المصطلح الفقهي؛ فإنّ المال في الاصطلاح الفقهي يطلق على ما كان له قيمة سوقية، و في اللغة المال بمعنى المملوك[1]، إلا أنّ الإضافة من باب اعتقادهم بأنّه ملك لهم أو بلحاظ معاملتنا معه معاملة الملك، لا الملكية الواقعية، فاستظهار الملكية من هذه الصحيحة محل إشكال.

و ما يستفاد أيضاً من الرواية هو أنّ تصرفاتهم الخارجية في هذه الأعيان وزر لهم، و ذلك من جهة قوله (عليه السلام): «فوزر ذلك عليهم».

كما يستفاد أيضاً منها بأنّ الوزر ليس من جهة التصرّف في ملك الغير، كما في المأخوذ في العقد الفاسد، بل من جهة أنّ ثمن الخمر و الخنزير سحت، و إنّما هو حلال للمسلمين.

---

(١) قال ابن الأثير: المال في الأَصل ما يُملك من الذهب و الفضة ثم أُطلِق على كل ما يُقْتَنَى و يملَك من الأَعيان، و أكثر ما يُطلق المال عند العرب على الإِبل؛ لأَنها كانت أَكثر أَموالهم. [لسان العرب ١١: ٦٣٦]

فمن مجموع هذه الأحكام المبيّنة في هـذه الروايـة نستكشـف إمضـاء نحـو ملكيّة لهم، و الملكيّة كسائر الأحكام الوضعيّة مندمجة فيها الأحكام التكليفيّة على نحو اللّفّ. و يمكن تصـوير أنـواع مـن الملكيّـة كـأنواع مـن الزوجيّـة بلحـاظ الأحكام المندمجة فيها.

و قد أوضح الإمام (عليه السلام) بأنّ أهل الذمة مالكون، يعني: أنّ المال انتقل إليهم، و مع ذلك تكون تصرفاتهم فيه و أخذ المال كلها سحتاً و حراماً، و لهم الولاية. فمع إخراج هذا المال في مقام دفع الجزية فلو لم يكن هذا المال لهم و لم يكونوا مالكين له لم يكن لهم حق في دفعه للجزية، و يجوز للمسلمين أخذه من باب الجزية أو من باب استيفاء الدين و أمثال ذلك، وهذا لا ينافي حرمة تصرفهم في الثمن بما أنّه سحت، لا سيما أنّه ملك للغير[١].

الرواية الثانية: معتبرة منصور، قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر و الخنزير و أنا حاضر فيحلّ لي أخذها؟ فقال (عليه السلام): «إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك»[٢].

و تستفاد من هذه الرواية حرمة تصرّفهم في بيع الخمر و الخنزير بما أنّه سحت[١]، و أمّا التصرفات الأخرى فلا يستفاد حرمتها من هذه الرواية.

---

(١) و مراده: أنّ المستفاد من كلام الإمام (عليه السلام) أنّ الذمي يملك الخمر والخنزير وإن كان تصرفه فيهما حراماً ولذلك جاز للمسلمين الأخذ منهم بعنوان الجزية، وإلا لو لم يملكهما الذمي لما جاز له أن يدفعهما بعنوان الجزية.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٣٢.

الرواية الثالثة: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمراً و خنازير و هو ينظر فقضاه، فقال: «لا بأس، أمّا للمقتضي فحلال، و أمّا للبائع فحرام»[٢].

و مثلها معتبرة البزنطي عن داود بن سرحان[٣] و صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمراً و خنزيراً ثم يقضي منها، فقال: «لا بأس» أو قال: «خذها»[٤].

و هذه الرواية تدلّ على ما دلّت عليه صحيحته الأولى، و لكن لم يُذكر في هذه الرواية أنّ الرجل الذي باع الخمر و الخنزير كان ذمّياً أو غير ذمّي، إلا أنّه لابدّ من تقييد هذا الاطلاق بما قام عليه إجماع المسلمين من حرمة بيع الخمر و الخنزير و أنّه لا يملك المسلم الخمر و الخنزير، فتقييدها بالذمي إمّا بالقرينة الحاليّة أو القول بأنّ الشك في إطلاقها.

و أمّا تقييدها بسبب القيد المذكور في معتبرة منصور فهو غير ممكن؛ لأنّ كليهما مثبتان[١]، مضافاً إلى أنّ القيد كان في سؤال السائل[٢].

---

(١) لعل باعتبار أنّ حرمة التصرف في بيع الخمر والخنزير وكونه سحت مفروغ منها عند السائل ولذا سأل عن حلّية أخذ ماله.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٣٢.

(٣) عن داود بن سرحان قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل كانت له على رجل دراهم فباع خنازير أو خمراً و هو ينظر فقضاه، قال: «لا بأس، أمّا للمقتضي فحلال، و أمّا للبائع فحرام». [وسائل الشيعة ١٨: ٣٧٠]

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٢٣٣.

فمن مجموع هذه الروايات يستظهر تملك الذمي للخمر و الخنزير كما ذكر المحقق، إلا أنّ ملكيته اعتباريّة على نحو خاص، بمعنى أنّ تصرفه في الثمن حرام له و حلال للمسلمين، و له الولاية في التصرّف الاعتباري بإعطائه قضاءً لدينه أو من باب الجزية.

فالمستفاد من هذه الروايات ترتيب آثار الملكية الواقعيّة سواء أكان له أم عليه، بمعنى عدم جواز إتلاف خمره أو خنزيره و إن لم يكن فيه نفع لنا أو تضييق عليه، فإنّ عدم إلزامنا الذمي بإعطاء المال المطلوب منه من غير ثمن الخمر أو الخنزير توسعة عليه كما أنّه توسعة لنا.

---

(١) و لعل الوجه في ذلك: أنّ في المطلق الشمولي، كما في قوله: (أكرم العالم)، الذي ينحل فيه الحكم بعدد أفراد الموضوع، فيكون كل فرد من أفراد العالم في المثال له وجوب إكرام يخصه، إذا ورد بإزائه أمر بإكرام حصة معينة مذكورة على سبيل القيد والمقيد ـ أي الوصف المعتمد على الموصوف ـ كقوله: (أكرم العالم الفقيه) فلا يحمل المطلق على المقيد، لأن الانحلال مستلزم لتعدد الحكم بعدد أفراد الموضوع. ولا مانع من بيان حكم بعض الأفراد تارة وبيان حكم جميع الأفراد أخرى. ففي المثال المتقدم يقتضي ـ قوله: (أكرم العالم) ثبوت الوجوب لإكرام كل فرد من أفراد العالم. ولا مانع أن يذكر هذا المعنى بهذه الصيغة تارة ويذكر أخرى خصوص وجوب إكرام بعض أفراد العالم بقوله: (أكرم العالم الفقيه) فلا موجب لحمل المطلق على المقيد.

(٢) و القيد إذا كان في سؤال السائل فظهوره في الاحترازية يحتاج الى دعوى ظهور جواب الإمام (عليه السلام) في إمضاء ارتكاز السائل بالنسبة إلى القيد المذكور في سؤاله.

فيتعيّن الاحتمال الثاني، و هو احترام الروابط الحاصلة للذمي و بين الأموال و معاملتنا معها معاملة الصحة.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ الذمي إذا باع خمراً أو خنزيراً فأسلم جاز له قبض الثمن.

منها: موثّقة عمار بن موسى في حديث طويل عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه خمراً أو خنازير، ثم أسلما قبل أن يقبضا الدراهم، هل تحلّ له الدراهم؟ قال: «لا بأس»[1].

و مرجعها إلى جواز معاملة المسلم مع المعاملة الفاسدة الواقعة منه في حال الكفر معاملة الصحة و أنّه يحكم بملكيّته الواقعيّة بعد إسلامه، و هذا لا يقتضي صحّة المعاملة وضعاً في حال الكفر.

و منها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خنزيراً أو خمراً إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن، هل يحلّ لهما ثمنه بعد الإسلام؟ قال: «إنّما له الثمن فلا بأس أن يأخذه»[2].

و هذه الرواية أيضاً تدلّ على أنه بعد الإسلام يعامل مع المعاملة الواقعة معاملة الصحّة و حاله بعد الإسلام حال سائر المسلمين.

---

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١١٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٣٤.

و هذه الرواية منقولة من كتاب علي بن جعفر و من كتاب قرب الإسناد للحميري عن عبد الله بن الحسن، و المعروف أنّه لم يوثّق[١]، فما يرويه قرب الإسناد عن كتاب علي بن جعفر يناقش فيه من حيث السند، و لكنه يمكن أن يقال: إنّ الرواية منقولة من كتاب علي بن جعفر، و هو و إن وصل إلى المتأخرين عن طريق الإجازات، و لكن إجازة المتأخرين تنتهي إلى الفهرست، و للشيخ سند صحيح إلى كتاب علي بن جعفر، و عليه فلا يناقش في سندها، إلا أنّ تصحيح الرواية بهذا النحو بضمّ الإجازات إلى الأسانيد الموجودة في الفهرست محل تأمّل عندنا و إن صحّحه المعروف بهذا النحو.

و كتاب علي بن جعفر منقول في البحار[٢].

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على ضمان المسلم إذا أتلف خنزير الذمي.

منها: معتبرة غياث عن جعفر عن أبيه في حديث: «أنّ عليّاً ضمّن رجلاً أصاب خنزيراً لنصراني»[٣].

و ربما يتوهّم من هذه الرواية بأنّ النصراني مالك واقعاً للخنزير، إلا أنّ التعبير بـ (ضمّن) لعلّه يدلّ بأنّ هذا التضمين من جهة ارتكاب المسلم خلاف

---

(١) قال السيد الخوئي: (و هو [أي عبد الله بن الحسن] و إن كان شريفاً بحسب النسب إلا أنّا لم نعثر له على توثيق في الرجال، فلا يمكننا الاعتماد على روايته)، و قال في موضع آخر: (و لأجله لم نعتمد على كتاب الأشعثيات لوقوعه في الطريق). [موسوعة الإمام الخوئي ٢٢٠:٩ و ٥٩:١١]

(٢) بحار الأنوار: ١٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٦٢.

قوانين الذمة، فبما أنّ النصراني كان في ذمّة المسلمين لا يجوز إتلاف ما يراه ملكاً له، و أمّا كونه مالكاً واقعاً و تصرفاته فيه حلال فلا يستفاد من الرواية.

الطائفة الرابعة: ما ورد في حكم ما لو جعل الذمي أو أهل الحرب المهر: الخمر أو الخنزير.

منها: رواية عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): النصراني يتزوّج النصرانية على ثلاثين دنّاً خمراً و ثلاثين خنزيراً، ثمّ أسلما بعد ذلك، و لم يكن دخل بها؟ قال: «ينظر كم قيمة الخنازير، و كم قيمة الخمر، و يرسل به إليها، ثمّ يدخل عليها و هما على نكاحهما الأوّل»[1].

و هذه الرواية معتبرة عندنا؛ لأنّه ليس في سندها من يكون محلّ تأمّل إلا قاسم بن محمد الجوهري، و بما أنّ ابن أبي عمير يروي عنه، و روايته و رواية صفوان و البزنطي من أمارات الوثاقة عندنا، فعليه تكون الرواية معتبرة.

و في قبال هذه الرواية رواية طلحة حيث إنّ مفادها أنّ المهر يتبدّل إلى مهر المثل[2]. و نحن لسنا فعلاً بصدد بيان حكم هذا الفرع.

هذه هي الروايات التي يمكن الاستدلال بها للصحة الواقعية للارتباطات بين الكفار و الأموال، و ظهر بأنّه لا يستفاد من هذه الروايات الملكيّة الواقعية، بل المستفاد منها أنّ المسلمين و كذلك الكفار بعد إسلامهم يعاملون مع المعاملات الصادرة منهم معاملة الملكية.

---

(۱) وسائل الشيعة ۲۱: ۲٤۳.

(۲) وسائل الشيعة ۲۱: ۲٤۳.

فتبيّن أنّ الحق مع صاحب الجواهر حيث ذهب إلى الملكية التنزيلية في قبال المحقّق حيث إنّ ظاهر كلامه في الشرائع هو الملكية الواقعية.

ربما يقال: إنّ ما ذكر مبني على أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع، و أمّا إذا قلنا بأنّهم ليسوا مكلّفين بالفروع كما ذهب إليه صاحب الحدائق[1] و بعض المتأخرين[2] فلا وجه لحمل هذه الروايات على ما تقدّم، بل تحمل على الصحة الواقعيّة.

و هذا الإشكال محلّ تأمّل:

أوّلاً: أنّ المختار وفاقاً للمشهور هو أنّ الكفار مكلّفون بالفروع، أي أنّ أحكام الإسلام ثابتة لجميع الأفراد، و لا تختصّ ببعض دون بعض، و مستند صاحب الحدائق صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: «إن الله عزّ و جلّ بعث محمداً (صلى الله عليه و آله) إلى الناس أجمعين رسولاً و حجة لله على جميع خلقه في أرضه، فمن آمن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدّقه فإنّ معرفة الإمام منّا واجبة عليه، و من لم يؤمن بالله و برسوله ولم يتبعه ولم يصدّقه و يعرف حقّهما، فكيف يجب عليه معرفة الإمام و هو لا يؤمن بالله و رسوله و يعرف حقّهما؟!»[3].

---

(١) الحدائق الناضرة ٣: ٣٩ و ٢٤: ٤٦.

(٢) كالسيد الخوئي. [موسوعة الإمام الخوئي ١٦: ٩٦ و ٢٣: ١١٩].

(٣) الكافي ١: ١٨٠ – ١٨١.

فقيل: لوكان لزوم معرفة الإمام فرع الإسلام، فالفروع بطريق أولى تكون فرعاً، و لا يجب عليهم الفروع و ليس الكافر مكلّفاً بها.

و الجواب:

أولاً: أنّ الرواية لا تدلّ على عدم كون الكفار مكلفين بالفروع؛ إذ الأحكام الفرعيّة ذات أنواع متعددة ـ كما سنذكر إن شاء الله ـ و ما يقتضيه الإيمان بالله و رسوله هو أنّ النبي (صلّى الله عليه و آله) فيما جاء به من الأحكام صادق، و نحن نلتزم به، و مرجع لزوم معرفة الله و معرفة الرسول و الإيمان بهما إلى تصديق ما جاء به النبي (صلّى الله عليه و آله) في الفروع، و أمّا معرفة الإمام و الأحكام الصادرة من الإمام من باب الولاية، فهي في الرتبة المتأخرة من الإيمان بالله و رسوله. و تأخر اشتراط معرفة الإمام عن الإسلام لا يقتضي أن لا يكون الكافر مكلّفاً بما جاء به النبي (صلّى الله عليه و آله) من الأحكام و أن تكون الأحكام أيضاً في الرتبة المتأخرة عن الإسلام و بعثه (صلّى الله عليه و آله) إلى جميع الناس، بل يقتضي أن يكون الجميع مكلّفاً بما جاء به.

مضافاً إلى أنّ الأحكام ـ كما أشرنا ـ على أنواع متعددة:

النوع الأوّل: أحكام يدركها الجميع بلحاظ الضمير و الوجدان الفطري، و هذه الأحكام هي التي عبّرنا عنها في بحث الأصول بالأحكام الفطرية، كما ورد: «إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة و حجّة باطنة»[1]. و لا شكّ في أنّ الكفار مكلّفون بهذه الأحكام الفطريّة بمقتضى الضمير و الوجدان.

---

(١) الكافي ١: ١٦.

النوع الثاني: الأحكام المشتركة بين الإسلام و سائر الأديان السماوية، و قد أوضحنا في بعض المباحث الأصولية بأنّ الدين عند الله من أوّل الأمر هو الإسلام. و جميع الأديان مشتركة في الأصول و أصول الفروع كما تدلّ عليه الروايات، مثل ما ورد من أنّ الخمر كان محرّماً في جميع الأديان، و هكذا بالنسبة إلى فرض الصيام، قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾[١].

و لا يتصوّر النسخ في مثل هذه الأحكام، فهم مكلّفون بهذه الفروع بحسب دينهم، قال تعالى: ﴿ لَوْلا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ ﴾ فلو لم يكن محرّماً عليهم قول الإثم و أكل السحت لما ذمّهم الله، و هذه الأحكام من الأحكام التي تشترك فيها جميع الأديان.

النوع الثالث: الأحكام المختّصة بالإسلام و ما جاء به النبي (صلّى الله عليه و آله)، و لزوم تصديق النبي (صلّى الله عليه و آله) يقتضي تصديقه فيما جاء به.

النوع الرابع: الأحكام المتفرّعة على الإسلام، و هي لزوم معرفة الإمام و ما يترتّب عليها من الأحكام الولائية.

فظهر أنّ الحقّ مع المشهور حيث ذهبوا إلى أنّهم مكلّفون بالفروع، أي أنّه يحرم عليهم الخمر و لحم الخنزير إلى غير ذلك من الأحكام.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٣.

و ثانياً: على فرض التسليم بعدم كونهم مكلّفين بالفروع، ولكن مع ذلك لا يمكن الحكم بصحة المعاملات الصادرة منهم بالأسباب الفاسدة، و إلا لزم انحلال الشرع بشرعين:

شرع لمن آمن بالله و رسوله، و شرع لمن لم يؤمن بالله و رسوله. و هذا معناه أنّ الإسلام قد أمضى شرائعهم المنسوخة ما لم يؤمنوا.

و هذا فاسد و لا يمكن الالتزام به، و لذا لا يمكن الالتزام بصحة معاملاتهم صحة واقعيّة.

فالمستفاد من الروايات ـ مع التحفّظ بأنّهم مكلّفون بالفروع ـ هو معاملة المسلمين مع معاملاتهم معاملة الصحة، و لو لم يكونوا مكلّفين بالفروع لقول الإمام (عليه السلام) في معتبرة محمد بن مسلم: « **فوزر ذلك عليهم** ».

و مضافاً إلى الروايات، تدلّ على ما ذكرنا سيرة المسلمين و نفس كونهم في ذمة المسلمين.

توضيح ذلك: أنّ من صدر الإسلام و من زمان سيطرة المسلمين على البلاد كان فيها جماعة كثيرة من النصارى و اليهود و المجوس، و كثير من الكفار كانوا مشتركين في كثير من الشؤون الاقتصادية و الزراعية و أمثالها، و المسلمون كانوا يتعايشون معهم بحسب عقد الذمة تعايشاً سلمياً، بل ربما كان المسلمون يتعاونون معهم تعاوناً اقتصادياً، فمثلاً جميع الأراضي الخراجية التي للمسلمين

كانت في أوّل الأمر بيد أربابها من صغار الدهاقين من الكفار، و المسلمون كانوا يأخذون منهم بعنوان الخراج و المقاسمة[1].

و خلاصة القول: أنّ التعايش السلمي لا يمكن إلا مع احترام كلّ قوم الروابط المالية المحترمة عند قوم آخرين، و ليس معنى ذلك: قانون الإلزام، بل معنى ذلك: قانون الإقرار أو قانون الذمام، فلو لم تكن تلك الروايات التي استدلّ بها لقاعدة الإلزام، أو قلنا بأنّها ضعيفة و لا يمكن الاستدلال بها، كفتنا هذه الروايات الخاصة و السيرة القطعيّة لجواز الأخذ منهم و المعاملة معهم.

و أمّا القسم الثاني من الروايات فهو ما يكون متكفّلاً لبيان حكم الزوجية للكفّار قبل إسلامهم و بعد إسلامهم و في مقام ربط شخص بشخص آخر الذي نعبّر عنه بالزوجيّة، والاحتمالان السابقان اللذين أشرنا إليهما في القسم الأول موجودان في هذا القسم أيضاً، أي أنّه يحتمل أن يكون زواج الكفّار زوجية صحيحة، و يحتمل أن تكون صحة زواجهم من قبيل صحة معاملاتهم، أي أنّه يعامل مع المتزوّجة منهم معاملة المرأة المتزوّجة. فلابدّ من ذكر روايات هذا القسم حتى نرى أي الاحتمالين هو المتعيّن، فنقول:

هناك روايات تدلّ على أنّ لكلّ قوم نكاح، فربما يستدلّ بها على صحّة نكاحهم و ترتيب جميع الآثار، فلو نكح مجوسي بنته فهذا نكاح صحيح، إلا أنّه

---

(١) المقاسمة حصة من حاصل الأرض تؤخذ عوضاً عن زراعتها، و الخراج مقدار من المال يضرب على الأرض أو الشجر حسبما يراه الحاكم. [مسالك الأفهام ٣: ١٤٢]

لا يمكن الاستدلال بهذه الروايات لإثبات صحّة أنكحتهم، بل مفادها ترتيب آثار الزوجية.

منها: معتبرة عبد الله بن سنان قال: قذف رجل مجوسياً عند أبي عبد الله (عليه السلام)، فقال له الصادق (عليه السلام): «مه». فقال الرجل: إنّه ينكح أمه و أخته، فقال (عليه السلام): «ذاك عندهم نكاح في دينه»[1].

و هذه الرواية تدلّ على عدم جواز قذفهم و أنّ هذا نكاح في دينهم.

و من الواضح أنّ في كلّ دين من الأديان فصلاً بين السفاح و النكاح، إلا أنّ نكاح كلّ قوم يختلف في الشؤون و الشروط عن نكاح قومٍ آخرين، فقول الإمام (عليه السلام) لا يدلّ على أنّ هذا النكاح نكاح معترف به عندنا، بل نكاح في دينه و على وفق مذهبه، فبما أنّ هذا نكاح في دينه فيرتّب عليه بعض الآثار كانتساب الولد إليه و ترتيب آثار الإرث، فلا تقتضي الرواية صحة الزواج و الاستمتاع.

و هناك روايات أُخر تشبه هذه الرواية كرواية ابن أبي عمير عن أبي الحسن الحذاء[2].

و لا تستفاد من هذه الروايات الصحة الواقعية أيضاً.

نعم، في رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): «كلّ قوم يعرفون النكاح من السفاح فنكاحهم جائز»[1] فربما يتوهم من

---

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ٣١٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ١٧٣.

هذه الرواية بأنّ كل من ميّز السفاح من النكاح ـ كما عليه أغلب الناس، و لعلّه لم يوجد أو قَلَّ ما يوجد قوم لم يكن لهم سفاح و نكاح ـ فنكاحهم ممضـى شرعاً.

و هذه الرواية ضعيفة سنداً من جهة علي بن أبي حمزة، مضافاً إلى أنّها لا تدلّ على الصحّة من جميع الجهات، بل تدلّ على ترتّب آثار الصحة.

اقوال الفقهاء في الزوجية الواقعة بين الكفار

و للأصحاب في روابط الكفار الزوجية نظريات تظهر من كلماتهم*:

النظرية الأولى: أنّ الزوجية بسبب فاسد أو الزوجية في غـير المـورد توجـب الزوجية الواقعية لهم؛ تمسكاً بالإطلاقات، و أنّ الأدلّة التـي ترتّـب الآثـار عـلى الزوجية ـ من وظائف الزوج بالنسبة إلى الزوجة و وظائف الزوجـة بالنسـبة إلى الزوج و إرث كلّ منهما من الآخر و أمثال ذلك ـ تشمل الزوجية التـي في سـائر الأديان، فتكون هذه الزوجية زوجية واقعيّة.

النظرية الثانية: أنّ الزوجية ليسـت بزوجيـة واقعيّـة، إلا أنّـه يترتّـب عليهـا بعض أحكام الزوجية في الشريعة المقدّسة، أي أنّ الزوجيّة زوجيّة تنزيلية بلحاظ بعض الآثار.

النظرية الثالثة: أنّ هذه الزوجيّة تعتـبر ملغـاة و لا يترتّـب عليهـا شيء مـن الآثار.

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٠.

* الدرس العاشر: الإثنين ١٢ رمضان المبارك ١٤٠٧.

أمّا النظرية الأولى و القول بأنّ هذه الزوجيّة زوجيّة واقعيّة. فهذا ممـا يظهـر من كلام الشيخ في كتاب الخلاف و التهذيب. فقد ذكر في كتاب الخلاف في باب ميراث المجوس بأنّ الزوجية الفاسدة موجبـة لـلإرث، و اسـتدلّ عـلى ذلـك في الخلاف بقوله: (دليلنا: قوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾[1] فجعل لـلأم الثلث، و للأخت النصف ولم يفـصّل. و كـذلك قوله: ﴿ وَلَكُمْ نِصْـفُ مَا تَـرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ﴾[2]، و قـوله: ﴿ وَلَهُـنَّ الرُّبُعُ مِمَّـا تَرَكْتُـمْ ﴾[3]، و كلّ ذلك عام)[4].

و ذكر في التهذيب: (فإنّ هذه الأنساب و الأسباب و إن كانا غير جائزين في شريعة الإسلام فهما جائزان عندهم و يعتقدون أنّه مما يستحلّ بـه الفـروج و لا تستباح بغيره، فجرى مجرى العقد في شريعة الإسـلام، ألا تـرى إلى مـا روي أنّ رجلاً سبّ مجوسياً بحضرة أبي عبد الله (عليه السلام) فزبـره و نهـاه عـن ذلـك، فقال: إنّه قد تزوّج بأمّه، فقال: «أما علمت أنّ ذلك عندهم النكاح»)[5].

و هذه النظرية مما لا يمكن الالتزام بها و ضعيفة؛ و ذلك لأنّ الزوجيـة مـن الأحكام الوضعيّة و أسباب حصول الزوجيّـة ممـا تختلـف بـاختلاف الأديـان و الملل، و ما يكون سبباً للزوجيّة بحسب الدين الآخر لا يكون له قيمة عند الشرع

---

(١) سورة النساء: ١١.

(٢) سورة النساء: ١٢.

(٣) سورة النساء: ١٢.

(٤) الخلاف ٤: ١١٠.

(٥) تهذيب الأحكام ٩: ٣٦٥.

الإسلامي، و الأحكام المترتّبة على الزوجيّة تترتّب بعنوان الزوجية التي هي ممضاة عند الشارع لا على كلّ زوجيّة و إن كانت الزوجيّة مما لم يمضها الشارع بأن كانت مقرونة بالمانع، فإنّ اعتبار الشارع المقدّس بعض الأمور مانعاً في الزوجية يعني عدم اعتبار الشارع المقدّس لتلك العلقة الزوجيّة.

و ترتّب بعض الأحكام على زيجاتهم لابدّ و أن يكون بسبب دليل آخر يكون حاكماً على تلك الأدلّة المشار إليها في كلام الشيخ.

فظهر أنّه لا يمكن التمسك بإطلاق الأدلّة ـ كما فعل الشيخ ـ لإثبات الزوجيّة الواقعيّة للكفّار؛ و ذلك لأنّ موضوع الحكم إن كان من الأحكام الوضعيّة ـ بلا فرق بين الملكية و الزوجيّة و الطهارة و النجاسة و أشباه ذلك ـ يكون منصرفاً إلى ما تعترف به هذه الشريعة.

و أمّا النظرية الثانية، و هي: أنّ الزوجيّة زوجيّة تنزيلية، بمعنى أنّه يترتّب على هذه الزوجيّة بعض أحكام الزوجيّة، و هذا ما ذهب إليه صاحب الجواهر. فقد ذكر في الجواهر في باب المواريث: (المجوسي قد ينكح المحرمات عند المسلمين بشبهة اعتقاده في دينه و قد ينكح المحلّلات له في دين الإسلام فيحصل له بذلك النسب الصحيح و الفاسد و السبب الصحيح و الفاسد، و نعني بالفاسد ما يكون عن نكاح محرّم عندنا لا عندهم، كما إذا نكح أمه و أولدها، فنسب الولد فاسد عندنا و سبب زوجيّتها فاسد عندنا و إن كان هو صحيحاً صحّة معاملة، بمعنى ترتّب بعض الآثار عليه)[1].

---

(١) جواهر الكلام ٣٩: ٣٢٠.

و هذه النظرية لها عقد سلبي و عقد إيجابي، أمّا العقد السلبي فهو: فساد هذه الزوجيّة و النسب، بمعنى أنّ الشارع لم يحكم بالزوجيّة، فهو صحيح.

و أمّا بلحاظ عقدها الإيجابي ـ و هو ترتّب بعض الآثار عليها ـ فهذا مما يحتاج إلى إقامة الشواهد.

و أمّا النظرية الثالثة فهي تستفاد من كلام صاحب الجواهر أيضاً.

و لكن يمكن إثبات ترتّب بعض آثار الزوجية الصحيحة على هذه الزوجية و لو بنحو الموجبة الجزئية. فلو ثبت كان ردّاً للنظرية الثالثة. و ما يمكن الاستدلال به على ذلك وجوه:

الوجه الأوّل: الروايات التي استدلّ بها الشيخ، من قبيل أنّ «لكلّ قوم نكاح»، و قد أشرنا أنّ هذه الروايات على قسمين:

القسم الأوّل: ما يكون القدر المتيقّن فيه هو أنّه ليس للغير قذفهم بلحاظ وقوع الزوجيّة الفاسدة، إلا أنّه علّل ذلك بقوله: «لكلّ قوم نكاح»، و الكلام في مفاد هذه الجملة، فهل مفاد هذه الروايات و هذا التعليل هو عدم جواز القذف و أشباهه أو أنّ مفادها يعمّ سائر الآثار؟

لا ريب أنّ هذه الروايات ترتّب أثر عدم جواز القذف. و تدلّ على عدم جواز القذف روايات كثيرة:

منها: معتبرة عبد الله بن سنان، فقال: «ذلك عندهم نكاح في دينهم»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١٩٩.

و منها: معتبرة أبي بصير، قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «نهى رسول الله (صلّى الله عليه و آله) أن يقال للإماء: يا بنت كذا و كذا؛ فإنّ لكلّ قوم نكاحاً»[١].

و استفادة الإطلاق من هاتين الروايتين بلحاظ التعليل مشكل.

نعم، هناك روايتان ربما يتوهم منهما الإطلاق:

إحداهما: رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): «كلّ قوم يعرفون النكاح من السفاح فنكاحهم جائز»[٢] و هذه الرواية مطلقة.

و لكن ليس معنى قوله (عليه السلام): «فنكاحهم جائز» أنّ الشارع اعتبر زوجيّتهم زوجيّة قانونية بلحاظ ترتّب جميع الآثار حتى بلحاظ عدم الحرمة عليهم؛ و ذلك لأنّهم مكلّفون بالفروع ـ على الأصح ـ بل «فنكاحهم جائز» معناه: أنّه يجوز لهم ترتّب الأحكام التي لم يثبت عدم جواز ترتّبها.

إلا أنّ هذه الرواية في سندها علي بن أبي حمزة.

ثانيتهما: رواية إسحاق بن عمار، قال قال أبو عبد الله (عليه السلام): «مال الناصب و كلّ شيء يملكه حلال لك إلا امرأته، فإنّ نكاح أهل الشرك جائز، و

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١٩٩ – ٢٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٠.

ذلك أنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: لا تسبّوا أهل الشرك فإنّ لكلّ قوم نكاحاً»[1].

و هذه الرواية مرسلة و لا يمكن الاعتماد عليها.

القسم الثاني: ما ورد في ميراث المجوس، فقد روى الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن بنان بن محمد عن أبيه عن ابن المغيرة عن السكوني عن جعفر[2] عن أبيه (عليهما السلام)[3] «أنه كان يورّث المجوسي إذا تزوج بأمّه و بابنته من وجهين: من وجه أنّها أمه، و وجه أنّها زوجته»[4].

و هذه الرواية مما رواها الصدوق بسنده عن السكوني، إلا أنّه على المشهور يناقش في سندها من جهة أنّ في سند الشيخ: بنان بن محمد، و هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى، ولم يرد فيه توثيق.

نعم، هو في أسناد كامل الزيارات.

و في سند الصدوق: حسين بن يزيد النوفلي، و هو أيضاً لم يرد فيه توثيق.

و ربما يقال: إنّ هذه الرواية معتبرة من جهة أنّها من جملة روايات السكوني، و الإجماع الذي ذكره الشيخ في العدّة من العمل برواية السكوني[5] ـ

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٨٠ و ١٧: ٢٩٩.

(٢) في التهذيب ٩: ٣٦٤ زيادة: بن محمد.

(٣) في الاستبصار ٤: ١٨٩ والتهذيب ٩: ٣٦٤ زيادة: عن علي.

(٤) وسائل الشيعة ٢٦: ٣١٧.

(٥) عدة الأصول ١: ١٤٩.

حيث إنّ غالب رواياته بطريق النوفلي و أمثاله ـ موجب للوثوق بهذه الرواية، و من البعيد أن يكون الإجماع خاصاً بقسم معيّن من رواياته.

أو من جهة أنّ بنان بن محمد من الذين روى عنه صاحب (نوادر الحكمة)، و ليس من المستثنيات[١]، و لا نقول بأنّ مجرد عدم الاستثناء يدلّ على اعتبار الراوي، بل نقول بأنّ نفس عدم الاستثناء مع تفحّص ابن الوليد و الصدوق و غيرهما يدلّ على اعتبار الرواية، فتحصل درجة من الاعتبار و الوثوق بالرواية، مضافاً إلى أنّها مؤيّدة بما نقل عن ابن الجنيد: (المشهور عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه كان يورّث المجوسي إذا تزوّج بأمه أو أخته أو ابنته من وجهين: بوجه القرابة و بوجه الزوجية)[٢]؛ إذ تعبيره بالمشهور موجب لمزيد من الاطمئنان برواية السكوني، و من الواضح أنّ مسلكنا هو حجيّة خبر

---

(١) مما تسالم عليه علماء الفن من القاعدة الرجالية التي تلقّوها بالقبول هي (مستثنيات ابن الوليد من نوادر الحكمة). فإن محمد بن الحسن بن الوليد قد استثنى من كتاب (نوادر الحكمة) تأليف محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، وهو كتاب كبير يشتمل على اثنين وعشرين كتاباً، وكان مؤلفه ثقة في الحديث، إلا أنّ أصحابنا قالوا: إنّه كان يروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل، ولا يبالي عمن أخذ، وما عليه في نفسه مطعن في شيء، فاستثنى ابن الوليد من هذا الكتاب مجموعة من الروايات إما لكونها مراسيل أو بعض رواتها مجهول أو مطعون فيه، فتركت لأجل ذلك.[انظر: رجال النجاشي: ٣٤٨، معجم رجال الحديث ١٦: ٤٨]

(٢) مختلف الشيعة ٩: ١٠٦، مفتاح الكرامة (الطبعة القديمة) ٨: ٢٥٧.

الموثوق به، لا خبر الثقة. و قد نقل ذلك في مفتاح الكرامة عن العامة عن أمير المؤمنين (عليه السلام)[١].

و كيفما كان، من يقول باعتبار هذه الرواية سنداً يمكنه الافتاء على طبقها، و من يناقش فيه يمكنه الافتاء أيضاً على وفقها من جهة قوله (عليه السلام): «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون»، فإنّ هذه الرواية معتبرة سنداً.

إلا أنّ الكلام في دلالتها، و غير بعيد أن يكون قوله (عليه السلام) هذا بمعنى أنّه يستحلّ عليهم فيما بينهم ما يستحلّونه على أهلهم.

و ظهر مما ذكر بأنّ الإرث ـ على فرض صحّة الرواية أو الاعتماد عليها ـ يترتّب على الزوجيّة الفاسدة.

و هذا بعض الأدلّة الدالّة على إقرارهم على روابطهم الزوجية في حال كفرهم و قبل إسلامهم، و لا شكّ في ترتّب بعض الآثار، كعدم جواز تزويج زوجة النصراني مثلاً، و هذا مما يقتضيه التعايش السلمي مع أهل الذمّة، فكما لا يجوز التعرّض لأموالهم و ما يرونه ملكاً لأنفسهم كذلك لا يجوز التعرّض لزوجاتهم على نحو الموجبة الجزئية حيث يمكن القول بترتّب بعض الآثار على زوجاتهم.

و أمّا إذا أسلم الكافر، سواء أكان ذمياً أم غير ذمي، و سواء أكان مشركاً أم لم يكن، فلا إشكال بحسب سيرة المسلمين و الشواهد الكثيرة من الروايات أنّه يقرّ على زواجه السابق ما لم يكن مقروناً بالمانع بقاءً، أي فيما إذا لم يكن مانع من

---

(١) لم أعثر عليه في مفتاح الكرامة.

تزويجها لو أراد التزويج بها فعلاً، و أمّا إذا كان مقروناً بالمانع كما إذا كانت من يريد تزويجها من المحرّمات بالنسب أو الرضاع أو المصاهرة فلا يحكم ببقاء الزوجية، نظير عدم تملك المسلم للخمر و الخنزير، فإنه لو أسلم الكافر و كان في أمواله الخمر و الخنزير يسقطان عن المالية، كذلك إذا أسلم تسقط زوجيّة من كانت زوجيته مقرونة بالمانع.

و أمّا إذا لم تكن مقرونة بالمانع بقاءً فسواء أكان في مرحلة الحدوث مقرونة بالمانع ـ كما إذا كان عنده أحد الأختين ثم تزوّج بالأخرى أو تزوّج بهما معاً، و قبل أن يسلم ماتت إحداهما أو طلّقها ـ أم لم تكن مقرونة بذلك فلا مانع من إقراره على زوجيّته.

و لا إشكال بأنّ السيرة كانت على ذلك، فإنّ من كان يسلم لم يكن يسأل عنه بأنّ هذه الزوجيّة هل كانت على وفق هذه الشريعة أو لا؟ بل كان يقرّ على الزوجية من دون سؤال و تحقيق.

نعم، إذا كانت مقرونة بالمانع ولم يكن قابلاً للارتفاع يحكم بسقوط الزوجية، و أمّا إذا كان قابلاً للارتفاع كما إذا أسلم على سبع، فكما ورد في الروايات يحكم باختيار أربعة منهن و يفارق البقيّة، و لا يحتاج إلى الطلاق.

و هذه الروايات أيضاً تشهد بأنّ أنكحتهم السابقة إذا لم تكن مقرونة بالمانع ممضاة بعد إسلامهم.

و من مجموع ما ذكرنا ظهر أنّ هذه الروابط لها نحو احترام في الإسلام و يترتّب عليها نوع آثار، و لا نعني بقاعدة الإقرار إلا هذا، و قاعدة الإقرار هذه ربما تختلف عن قاعدة الإلزام كما سيظهر إن شاء الله.

و هل أنّ غير الشيعة من سائر فرق المسلمين يقرّون على أعمالهم و روابطهم أو لا؟ فإنّ الأدلّة كانت واردة في الكفّار.

ربما يقال بعدم شمول الأدلّة لسائر فرق المسلمين؛ و ذلك بلحاظ أنّهم مشتركون مع الشيعة في الإسلام و يعدّ الجميع أرباب دين واحد. نعم، قد جوّز تزويج المطلّقات الثلاث في الروايات و علّل بأنّ هذا من دينه.

و لكي نرى أن سائر الفرق يعدّون من أهل دين واحد أو أديان متعدّدة نقول من باب المقدمة:

إنّ الفرق الإسلامية لها أدوار متعدّدة:

الدور الأوّل: هو الدور الذي لم يشكّل فيه مذهب في قبال أهل البيت (عليهم السلام)، و المسلمون كانوا يراجعون أهل البيت (عليهم السلام) بما أنّهم أحد المفتين، كما كانوا يراجعون فقهاء العامّة، فإنّ كثيراً ما كانوا يرجعون إلى الإمام الباقر أو الصادق (عليهما السلام).

و هذا الدور دور البحث و المذاكرة، وكان هذا متداولاً بين المسلمين، و الأئمة (عليهم السلام) كانوا يدخلون في هذه المباحث و يبيّنون فتاواهم لأجل تعريف الناس بفقه أهل البيت (عليهم السلام).

و هـذا الـدور شـبيه بـاختلاف الشـيعة في الرجـوع إلى مختلـف الفقهـاء و المجتهدين، و قد تتلمذ بعض فقهائهم عند الأئمة (عليهم السـلام) كـما اسـتفاد ابن أبي ليلى و ابن شبرمة و أبو حنيفة و أمثـالهم مـن الإمـامين الهمامـين البـاقر و الصادق (عليهما السلام)، و قد يأخذون حكماً من الإمام و يبيّنونـه للنـاس بأنّـه لهم، و قد وردت روايـات بأنّه ما مـن علـم حـقّ في أيـدي الآخـرين إلا و قـد خـرج من أهل البيت (عليهم السلام)[1].

و لا يصدق على العامة في هذا الدور أنّهم أرباب أديان مختلفة، و مراجعتهم إلى فقهاء العامة لم يكن من باب أنّه دين في قـبال دين و فقـه في قـبال فقـه أهـل البيت (عليهم السلام).

الدور الثاني: هو الدور الذي تشكّل فيه مذهب فقهي في قبال مـذهب أهـل البيت (عليهم السـلام)، و قـد انجـرّت المبـارزات الاجتماعيـة و السياسـية إلى المبارزات الثقافيـة و تشكيل فقه في قبال فقـه الأئمة الأطهار (عـليهم السـلام)، إلا أنّه لم يصل إلى تقسيم فقههم إلى المذاهب الأربعة، و قـد كـتبت بعض الكتب ـ ككتاب الأعلام للمفيد ـ فيما أجمعت الشيعة و قد أجمعت العامة على خلافهـا، و هذا دليل على أنّه هناك نوعان من الفقه.

الدور الثالث: هو دور التفريق بين المذاهب و تقسيم فقه العامة إلى مـذاهب متعددة، كلّ مذهب في قبال سائر المذاهب.

---

(١) بحار الأنوار ٢: ١٧٩، باب أن كلّ علم حق هو في أيدي الناس فمن أهل البيت (عليهم السلام).

و هذا الدور مشترك مع الدور الثاني في تشكيل دين في قبال دين و مذهب في قبال المذهب.

فإن كان مذهبهم في قبال مذهبنا ـ كما هو الحال فعلاً ـ فبما أنّ الزمان زمان الهدنة ـ كما في الرواية[1] ـ فكلّ ما قلنا بالنسبة للكفار من الإقرار جار في حقّهم، أي أنّه تعدّ زوجيتهم زوجية، و طلاقهم طلاقاً و أمثال ذلك[2].

و لعلّ الروايات الواردة عن الإمام موسى بن جعفر و علي بن موسى (عليهما السلام) في تزويج المطلّقات ترتبط بهذا الدور، و ما ورد من عدم جواز التزويج «إياكم و المطلّقات ثلاثاً فإنّهن ذوات أزواج» يرتبط بالدور الأوّل، و عليه فإن قالوا بانفتاح باب العلم، و عدّ أقوال الأئمة (عليهم السلام) قولاً في المسألة و كان البناء على البحث و التفتيش عن الحقيقة أو قالوا بجواز الرجوع إلى فقه الشيعة كأحد المذاهب ـ كما قالوا في زمان ما ـ فلا يحكم بتأثير طلاقهم البدعي.

و خلاصة الكلام: إقرارهم على معاملاتهم و سائر شؤونهم يدور مدار تعدّد الدين و وحدته.

---

(١) الفقيه ٣: ٤٦٢ و ٣: ٤٧٢، تهذيب الأحكام ٦: ٣٥٠، وسائل الشيعة ٥: ١٢١ و ١٩: ٧٢ و ٧٥ و ٢٠: ٥٦١ و ٢١: ٧٦.

(٢) قال العلامة المجلسي: بل يظهر من كثير من الروايات أن المخالفين في حكم المشركين و الكفار في جميع الأحكام لكن أجرى الله في زمان الهدنة حكم المسلمين عليهم في الدنيا رحمة للشيعة لعلمه باستيلاء المخالفين و احتياج الشيعة إلى معاشرتهم و مناكحتهم و مؤاكلتهم.[بحار الأنوار ٦٣: ١٦]

و الظاهر أنّ ما ذكرنا في الكفّار يجري في المخالفين* من جهتين:

الأولى التعامل المالي مع المخالفين كالبيع والشراء والإيجار وسائر العقود المالية.

والثانية التعامل مع المخالفين من حيث العلاقات الزوجية و أشباهها.

فإنّه من الواضح أنّ الشيعي لو يلاحظ القوانين المجعولة في الشريعة المقدّسة على ضوء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) قد يقع في المحذور عند التعامل مع المخالف، فإنّه قد يكون بعض الأسباب الموجبة للتملك عندهم غير موجبة عنده، أو يكون الشيء مما فيه حق الإمام (عليه السلام).

فلو قلنا بلزوم مراعاة الشيعي للقوانين الأوّلية يلزم منه التضييق الاقتصادي على الشيعي، فإنّه منذ تلك الأزمنة و إلى يومنا هذا هناك تعامل مالي بين الشيعة و السنّة في مختلف المجالات، بل ربما كانت الأسرة الواحدة متكوّنة من مختلف الأفراد من حيث المذهب في تلك الأزمنة، فلو قلنا بلزوم مراعاة القوانين الأوّلية لزم منه تحديد معاملاتهم تحديداً ضيّقاً.

و كذلك إذا قلنا بلزوم مراعاة القوانين الأوّلية في باب النكاح، فإنّ شراء الإماء كان متداولاً في تلك الأزمنة، و من الواضح أنّ من الإماء فيها حقّ الإمام (عليه السلام) ولم يكونوا يؤدّون حقّه، و الزواج من المخالفة أيضاً كان أمراً متعارفاً، مع أنّ كثيراً من المخالفات قد تكون مطلّقات بالطلاق البدعي الذي لا يعترف به في فقه الشيعة، و أشباه ذلك.

---

* الدرس الحادي عشر: الثلاثاء ١٣ رمضان المبارك ١٤٠٧.

و من الظاهر أنّه لو لم يكن تجويز الأئمة (عليهم السلام) الارتباط معهم و إقرارهم على روابطهم المالية و الزوجية لوقع الشيعة في غاية الضيق و العزلة، مع أنّ المجتمع الشيعي في تلك الأزمنة لم يكن يتحمّل هذه العزلة، كما أنّ في زماننا هذا في كثير من الأماكن لا يتحمّل الشيعة هذه العزلة، فلهذا ما ذكرنا في الكفّار من الإقرار يأتي في المخالفين أيضاً.

و من المقطوع به أن بناء الشيعة كان على احترام الروابط، بمعنى أنّ الشيعة كانت تتعامل مع تلك الروابط معاملة الروابط الواقعية، و ذلك بتجويز من أئمة الهدى (عليهم السلام)، و يدلّ على ما ذكرنا بعض الروايات:

منها: سعد بن عبد الله عن أبي جعفر ـ و هو أحمد بن محمد بن عيسى ـ عن الحسن بن علي الوشاء عن أحمد بن عائذ عن أبي سلمة سالم بن مكرم ـ و هو أبو خديجة ـ عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رجل و أنا حاضر: حلّل لي الفروج؟ ففزع أبو عبد الله (عليه السلام)، فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوّجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطيه، فقال: «هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم و الغائب، و الميت منهم و الحي، و ما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال، أما و الله لا يحل إلا لمن أحللنا له، و لا و الله ما أعطينا أحداً ذمة و ما عندنا لأحد عهد و لا لأحد عندنا ميثاق»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٤.

و منها: و عنه[١] عن (أحمد بن محمد)[٢] عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي عمارة عن الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: إنّ لنا أموالاً من غلات و تجارات و نحو ذلك، و قد علمت أنّ لك فيها حقّاً، قال: «فَلِمَ أحللنا إذن لشيعتنا إلا لتطيب ولادتهم، و كلّ من والى آبائي فهو في حلٍّ مما في أيديهم في حقّنا، فليبلّغ الشاهد الغائب»[٣].

و قد ورد في بعض الروايات أنّ حقوق الأئمة (عليهم السلام) أوسع من الخمس، فإنّ كثيراً من أموالهم كانت من الأراضي الخراجية، و من المعلوم أنّ الأراضي الخراجية للمسلمين، إلا أنّ المتصدّي لها هو خليفة المسلمين و من له حق الولاية، و من الواضح أنّ عامة الناس لم يكونوا يستأذنون الإمام (عليه السلام).

و منها: عن العلاء بن رزين أنّه سأل أبا جعفر (عليه السلام) عن جمهور الناس، فقال: «هم اليوم أهل هدنة، تردّ ضالتهم، و تؤدى أمانتهم و تحقن دماؤهم، و تجوز مناكحتهم و موارثتهم في هذه الحال»[٤].

و ملخّص الكلام: أنّه كان بناء الأئمة الأطهار (عليهم السلام) على مخالطة الشيعة للعامة ـ كما يظهر من كثير من الروايات ـ ولم يكن بناؤهم على انعزال

---

(١) أي محمد بن الحسن.

(٢) في التهذيب ٤: ١٤٣: سعد بن عبد الله.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢٠: ٥٦١.

الشيعة في الشؤون الاجتماعية و السياسية، فالمخرج في ذلك هو بما ذكرنا من قاعدة الإقرار و تنزيل ملكية المخالف و أنكحتهم منزلة الملكية و الأنكحة الواقعية.

و لو تزوّج المخالف بالسبب الفاسد بين المسلمين فقد فهم بعض الأكابر من عبارة بعض الفقهاء: أنّ السبب إذا كان فاسداً بين المسلمين فمثل هذه الزوجية لا توجب الإرث.

و ذكر المحقّق: المسلم لا يرث بالسبب الفاسد إجماعاً فلو تزوج محرمة لم يتوارثا بهذا التزويج و إن فرض اشتباههما به[1].

و فهم من قوله: (اشتباههما به) أنّه لا يمكن ترتيب أثر الإرث في التزويج المخالف إذا كان السبب فاسداً عند الشيعي، و لعلّ ظاهر عبارة القواعد[2] و الشرائع هو ذلك، كما إذا كانت المتزوّجة أمّ المزني بها أو المختلقة من ماء الزاني، فإنّ العامة يقولون بجواز تزويج المختلقة من ماء الزاني و أمّ المزني بها.

إلا أنّ صاحب الجواهر حمل عبارة المحقق على موارد الاختلاف عند الشيعة، لا على موارد السبب الفاسد من المخالف، فقد قال: (فإنّه ليس له الحكم بمذهب المصحّح و إن جاز له نحو ذلك في المجوس و نحوهم مما لا أمر فيه بالإلزام، فلو ترافع مقلّدة مجتهد مثلاً يرى الصحّة عند مجتهد يرى البطلان حكم

---

(١) شرائع الإسلام (جواهر الكلام ٣٩): ٣٢٥. وكلام المحقق هو: المسلم لا يرث بالسبب الفاسد فلو تزوج محرمة لم يتوارثا. شرائع الإسلام ٤: ٤٧.

(٢) قواعد الأحكام ٣: ٣٩٩.

عليهم بمقتضى مذهبه، و ليس له إلزامهم بما وقع منهم من التقليد قبل المرافعة)[١].

و هذا الذي ذكره صاحب الجواهر خلاف ظاهر عدّة من الفقهاء، إلا أنّ ما ذهب إليه هو الصحيح و أنّه يعامل الزوجيّة الواقعة من المخالف معاملة الزوجية الواقعيّة. هذا تمام الكلام في معاملة الشيعة مع سائر فرق المسلمين.

و أمّا إذا استبصر المخالف فهل يجب عليه إعادة العبادات السابقة، وكذا ما ملكه بسبب العقود و الأسباب الفاسدة في الشريعة المقدّسة، أو أنّه لا تجب و يقرّ على ما كان إذا لم يكن بقاءً مقروناً بالمانع؟

لا إشكال في عدم وجوب العمل على وفق مذهب الشيعة في الروابط السابقة على الاستبصار، فمن باب المثال: لو طلّق المخالف زوجاته حسب الطلاق النافذ عند العامة ـ الباطل عندنا و الذي يعبَّر عنه بالبدعي ـ ثم تزوّج بزوجات أخرى، ثم استبصر، فهل يمكن القول بأنّ الطلاق بما أنّه كان بدعياً فهو غير واقع و لابدّ من ترك هذه الزوجات بما أنّها أزيد من المقدار المحدّد؟

لو كانت الأعمال السابقة على الاستبصار محكومة بالبطلان لذكرت في الروايات، و الحال أنّه لم يذكر في الروايات ما يشير إلى بطلان الأعمال السابقة مع كثرة الاستبصار في تلك الأزمنة، فكثير من رواة أحاديثهم كانوا من العامة ثم استبصروا.

---

(١) جواهر الكلام ٣٩: ٣٢٥.

نعم يشترط في إقرار المخالف بعد استبصاره أن لا يكون ما أتى به مقروناً بالمانع بقاءً، فمثلاً: لو تزوّج المخالف بالمخلوقة منه من الزنا ثم يستبصر، فلا يوجد طريق لتصحيح هذه الزوجيّة.

و لعلّ ما ذكرناه من الواضحات، و تؤيد ما ذكرنا موثقة عمر بن أذينة قال: كتب إلي أبو عبد الله (عليه السلام): «أنّ كلّ عمل عمله الناصب في حال ضلاله أو حال نصبه ثم منَّ الله عليه و عرّفه هذا الأمر فإنّه يؤجر عليه و يكتب له إلا الزكاة، فإنّه يعيدها؛ لأنّه وضعها في غير موضعها، و إنما موضعها أهل الولاية، فأمّا الصلاة و الصوم فليس عليه قضاؤهما»[1].

و ملخّص القول: إنّ ما ذكرنا في الكفّار يجري في المخالفين.

هذا تمام الكلام في هذه الطوائف السبع من الروايات، و ظهر أنّه لا يمكن استفادة قاعدة الإلزام منها، بل المستظهر منها قاعدتان أخرتان:

الأولى: قانون المقاصّة النوعيّة، و تدلّ عليه روايات عبد الله بن محرز و أيوب بن نوح و علي بن مهزيار.

الثانية: قانون الإقرار و احترام القوانين.

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢١٧.

تنبيهات القاعدتين:

يقع البحث في حدود و تنبيهات القاعدتين، و نحن نذكر أوّلاً الأمور المرتبطة بالمقاصّة النوعيّة، و قد تقدم في ضمن رواية عبد الله بن محرز قول زرارة: (إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً)[1] أنّه من المحتمل قويّاً أن تكون الرواية مرتبطة بالمقاصّة النوعيّة، و قول زرارة هذا من باب الأخذ بشواهد الكتاب و السنّة، قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «إنّ على كلّ حقّ حقيقة، و على كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه»[2].

فلابدّ و أن نرى هل أنّ الشواهد تدلّ على المقاصّة النوعيّة أو لا؟

و قبل بيان الشواهد لا بأس بأن نقول: إنّ الفقهاء لم يتعرّضوا للمقاصّة النوعيّة، و إنّما تعرّضوا للمقاصّة الشخصيّة في كتاب القضاء، و من جملة ما استدلّوا لها قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾ و الآية مسبوقة بقوله تعالى: ﴿ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنِ انتهوا فَإِنَّ الله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ثم ذكر بعد آيات: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠.

و في الآية الشريفة جهات تقتضي المقاصّة بين قوم و قوم، لا بين شخص و شخص، كقوله تعالى: ﴿ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ﴾ و من الظاهر أنّ المخرجين ـ بالكسر ـ غير المخرجين ـ بالفتح ـ لأنّ بين الإخراج و فتح مكة المكرّمة مدّة طويلة، ولم يكن الأفراد نفس الأفراد، نعم المجتمع هو المجتمع.

و كذلك قوله تعالى: ﴿ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ﴾ فمن الواضح أنّ الأفراد الذين يبتدؤون بالمقاتلة عند المسجد الحرام ربما قُتل كثير منهم في أوّل الأمر و حينما يريد المسلمون قتالهم عند المسجد الحرام بإذن من الله ربما لا يكونوا نفس الأفراد، وكذا قوله تعالى: ﴿ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ ﴾.

و في جميع هذه الموارد المعارضة و المقاصّة بين المسلمين و المشركين، لا بين فرد و فرد، و يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ﴾ و الآية الشريفة واردة في المثلة عندما كان المشركون يمثلون بالمسلمين، و من الواضح أنّ من يريد المسلم تمثيله غير الذي مثّل.

فروع قاعدة المقاصة النوعية

و بعد ذكر هذه الشواهد على قاعدة المقاصة النوعية يقع البحث في الفروع المترتّبة عليها و موارد الاختلاف بين نظريّتنا و نظريّة من قال بقاعدة الإلزام أو قرّر قاعدة الإلزام بنحو من الأنحاء.

الفرع الأوّل*: لا إشكال في أنّ أبا حنيفة ـ على ما نقل عنه ـ كان يرى إذا غصب شخص عيناً من شخص آخر يكون ضامناً للعين، و أمّا المنافع سواء أكانت غير مستوفاة أم كانت مستوفاة، و سواء أكانت من قبيل الأعراض كسكنى الدار أم المنافع التي تحوّلت إلى الأعيان كثمرة النخل، و سواء أستوفى الغاصب المنافع أم استوفاها الغير بإجارة من الغاصب، فلا يضمن الغاصب هذه المنافع لصاحب العين، و هذا هو الذي قد يعبّر عنه الخراج بالضمان. و صحيحة أبي ولّاد واردة فيه، و استغرب الإمام (عليه السلام) هذه الفتوى و قال: «في مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها، و تمنع الأرض بركتها»[1].

و في المجلة العدلية[2] التي كانت للعثمانيين و كانت بحكم قوانينهم في الدول الإسلامية توجد هذه المادة تحت رقم (٥٥٠)[1].

---

* الدرس الثاني عشر: الأربعاء ١٤ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(١) وسائل الشيعة ١٩: ١٢٠.

(٢) أنشأت مجلة الأحكام العدلية بعد توقف حرب القرم الأولى بين المسلمين العثمانيين والروس والتي أدت إلى بقاء جالية إسلامية ضخمة تحت سلطة الروس فطلبت السلطنة العثمانية من الكنيسة الأرثوذكسية في موسكو تقنيناً واضحاً لكيفية معاملة الرعايا المسلمين مما دفع الروس للرد بالمثل فأنشأ السلطان عبد المجيد لجنة من الفقهاء الحنفية مع مساهمين من المذاهب الثلاثة الأخرى مراقبين لتقنين القضاء والأحكام الفقهية الإسلامية فصدرت مجلة الأحكام العدلية والتي هي مجموعة من التشريعات مكونة من ستة عشر كتاباً. أولها: كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء، صدر آخر أعدادها في فترة الخلافة العثمانية في شعبان سنة

و في المقارنـة بـين الفقـه الغـربي و الفقـه الإسـلامي ذهـب عبـد الـرزاق السنهوري في كتاب مصادر الحق إلى (أنّ فكرة الضرر في الفقه الإسـلامي فكـرة محدودة)[٢]، و أسـاس هـذا القـول: الخـراج بالضـمان[٣]، و الأجـر و الضـمان لا يجتمعان[٤].

و إنّما قال بهذه المقالة من جهة عدم توجّهه إلى ما يقوله الآخرون.

١٢٩٣ هجرية ١٨٨٢ ميلادية. وإلى جانب التقنين الفقهي الإسلامي جرى تقنـين لمـا يخـص قضاء الأحوال المدنية في شؤون جميع الأديان والمذاهب في الدولة العثمانية.

امتد إصدار المجلة قرابة ستة عقود. وقد تقلب وضعها خلال هذه العقود من دور كبير جـداً شبيه بما تؤديه المحكمة العليا حالياً ثم تراجع وضعها مع تعنت فقهاء الحنفية في عدم الخروج عن المذهب مما دفع السلطنة لتوطين قوانين اقتصادية بالدرجة الأساسية أوربية وبعد تراجـع أهميتها جرى تأصيل لأحكامها بـما يسـمى القواعـد الفقهيـة تشـبه مـا يسـمى حاليـاً الفقـه القضائي. [المصدر: موسوعة ويكيبيديا]

(١) المادة (٥٥٠) في ضمان تلف الدابة، ونصّها: الدابة التي استكريت للركوب لا تحمل وإن حملت وتلفت يلزم الضمان وبهذه الحال لا تلزم الأجرة.

(٢) مصادر الحق في الفقه الإسلامي ٦: ١٣٨.

(٣) الخراج بالضمان، يعني أن من يضمن شيئاً لو تلف ينتفع به في مقابلة الضمان، مثلاً لو رد المشتري حيواناً بخيار العيب وكان قد استعمله مدة لا تلزمه أجرته لأنه لو كان قد تلف بيـده قبل الرد لكان من ماله.

(٤) قال في المادة (٨٦) من مجلة الأحكام العدلية: الأجر والضمان لا يجتمعان.

و قد ردّ عليه الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في تحرير المجلّة في الجزء الأوّل[1] و الثاني.

---

(١) قال كاشف الغطاء ذيل المادة (٨٥) (الخراج بالضمان) من تحرير المجلة: الظاهر أنّها كلمة نبوية كقاعدة اليد و أمثالها من جوامع كلمه القصار القليلة اللفظ الكثيرة المعنى. و المراد بالخراج ما يخرج من العين من غلة و منافع. و الظاهر ان الباء سببية، يعني: أنّ منافع العين تملك بسبب ضمانها. و لازم هذا أنّ كلّ من عليه ضمان العين فمنافعها له غير مضمونة عليه، و بهذا تمسك الحنفية لما ذهب إليه إمامهم من أنّ الغاصب لا يضمن ما استوفاه من منافع العين المغصوبة ؛ لأنّه ضامن، و ضمان العين لا يجتمع مع ضمان منافعها.

و حيث تظافرت أخبار الإمامية عن أئمتهم أنّ الغاصب يضمن العين و المنفعة، و صحيحة (أبي ولاد) عندهم مشهورة معروفة، و قد تضمنت رد تلك الفتوى بأبلغ بيان، لهذا إلتزم فقهاؤهم بتأويل هذه الجملة المتقدمة، فحملها بعض أعلام المتأخرين على ما حاصله بعد توضيح و تنقيح منا: أنّ المراد بالضمان في النبوي هو الضمان الجعلي الاختياري ؛ ضرورة أنّ كلّ عاقل إذا ضمن ملك الغير و جعل غرامة تلفه عليه فإنما يصنع ذلك بغرض استيفاء منافعه، فالخراج يكون له بسبب ضمانه الاختياري، لا الضمان القهري المجعول شرعاً، كضمان الغاصب، و لا الضمان التبعي، كضمان البائع درك المبيع و المشتري درك الثمن ؛ ضرورة أنّ البائع هنا مع أنّه ضامن للمبيع و لكن منافعه ليست له، بل للمشتري، و هكذا في المشتري بالنسبة إلى الثمن، فإنّ الخراج هنا ليس بالضمان قطعاً.

نعم خراج الثمن للبائع بالضمان، أي بضمانه ؛ لأنّ تلف الثمن عليه و من ماله، كما أنّ خراج المبيع للمشتري ؛ لأنّه ضامن له و تلفه يكون عليه و من ماله، فليس المراد الضمان القهري، و لا التبعي، و لا الضمان التقديري، كما في (اعتق عبدك عني)، فإنّ الضمان عليه و منافع العبد ليست له.

فذكر بعض[1] أنّه لو غصب شيعي عيناً من الحنفي فله أن يلزمه بما ألزم به نفسه ولا يدفع إليه ما يكون ضامناً له بحسب الفقه الشيعي، و ذلك من جهة قاعدة الإلزام: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»[2] و «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون»[3].

و نحن أيضاً نقول بذلك، إلا أنّه من باب المقاصّة النوعيّة.

فتعين كون المراد هو الضمان الجعلي الاختياري، كما في ضمان المعاملات و المعاطاة، فلا تصلح القاعدة دليلاً على عدم ضمان الغاصب للمنافع.

و يمكن أن يكون المراد منها أنّ خراج العين بسبب ضمانها، أي من كان تلف العين عليه و من ماله فخراجها و منافعها له، فيكون محصلها: أنّ خراج العين لمالك العين الذي لو تلفت العين كان تلفها عليه و من ماله، فيكون مفادها مفاد مادة (٦٧) الغنم بالغرم، أي غرامة العين و تلفها على من تكون له منافعها و غنيمتها، و قد يعبر عنها بعبارة أخرى و هي: من له الغنم فعليه الغرم.

و من جميع ما ذكرناه يتضح لك وجه القدح في مادة (٨٦) الأجر و الضمان لا يجتمعان، و الحق أنهما يجتمعان. و لا مانع من اجتماعهما عقلاً و شرعاً، فالمقبوض بالسوم أو بالعقد الفاسد يضمن العين قابضها و يعطى أجرة ما استوفاه من منافعها، و هكذا الغاصب و نظائره. [تحرير المجلة ١ (القسم الأوّل): ٥٥-٥٦]

(١) القواعد الفقهية للبجنوردي ٣: ٢٠٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ٣٢٠.

(٣) الاستبصار ٤: ١٤٨.

و يشترط في المقاصّة النوعيّة أن يكون الحكم بعدم الضمان للمنافع جارياً على الشيعي و السني ـ كما في زمان العثمانيين ـ فيجوز للشيعي الأخذ منهم كما يأخذون من الشيعي.

و أمّا إذا لم يكن الحكم نافذاً على الشيعة بأن كان الحكم بيد الشيعة أو كان الحكم بيد غير الشيعة إلا أنّ الحكم كان غير هذا فلا يجوز؛ و ذلك لعدم صدق و انطباق رواية عبد الله بن محرز و صحيحتي علي بن مهزيار و أيوب بن نوح.

فما ذكروه من جواز عدم إعطاء الأجر فيما إذا كان الغاصب شيعياً و المغصوب منه حنفياً غير صحيح على إطلاقه، و الصحيح ما ذكرناه من نفوذ هذا الحكم في حقّ الشيعي فيما إذا كان القانون المطبق في زمانه يقر بذلك الحكم على الشيعي و غيره، و حينئذ يجوز ذلك من باب المقاصّة النوعيّة. و أما إذا لم يكن نافذاً فلابدّ من الالتزام بالضمان و الأجر.

الفرع الثاني: إذا مات كافر و كان له أولاد ثلاثة: أحدهم كافر و الآخر سني و الثالث شيعي، فقيل بأنّ الإرث ينتقل إلى الشيعي بتمامه؛ و ذلك لأنّه لا يرث الكافر مع وجود الوارث المسلم، فجميع ما ترك يكون لأولاده المسلمين.

إلا أنّ أهل السنة يقولون بأنّ المسلم لا يرث من الكافر، و معنى ذلك أنّ جميع إرثه يكون لولده الشيعي من باب قاعدة الإلزام و من باب قاعدة حجب المسلم، و هذا ما ذكره العلامة البلاغي[1].

---

(١) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٧٨.

و أمّا بناءً على المقاصّة النوعيّة اعتماداً على رواية ابن محرز و صحيحتي علي بن مهزيار و أيوب بن نوح فما يستفاد من الروايات هو أنّه لو كان هناك قانون يطبق على الجميع كقانون التعصيب، ففي مثل ذلك بلحاظ أنّهم يأخذون منّا يجوز لنا الأخذ منهم مقاصّة.

و أمّا قانون: (المسلم لا يرث الكافر) بما أنّه من القوانين التي هي بنفع الكافر دائماً؛ إذ لا يفرق فيه بين كون الوارث شيعياً أو سنّياً، أي أنّه على هذا القانون كما لا يجوز للسني أخذ بعض المال من باب الإرث، كذلك لا يجوز للشيعي بحسب حكمهم، و مثل هذا القانون طبعاً يكون خارجاً عن موضوع المقاصّة النوعيّة، فإنّهم لا يأخذون منّا حتى يقال بجواز الأخذ منهم مقاصّة.

مضافاً إلى أننا قلنا باشتراط السيطرة في التنفيذ في المقاصة النوعية، فلو كانت السيطرة لأهل السنّة فلا يعطى من المال شيء، لا إلى الشيعي و لا إلى السني، بل يعطى المال كلّه للكافر تنفيذاً لقانون (المسلم لا يرث الكافر).

و أمّا إذا لم يكن لأهل السنّة سيطرة بأن كانت السيطرة بيد الشيعة، فلابدّ من تقسيم ما ترك إلى قسمين، نصف المال يكون للأخ السني، و لا وجه لإلزام الأخ السني، و عدم إعطائه من الإرث من باب المقاصّة النوعيّة؛ لأنها تقتضي المنع أو الأخذ منهم فيما إذا كانوا يأخذون منّا.

و لا من باب قاعدة الإلزام، فإنّه يمكن أن يقال بأنّ قوله (عليه السلام): «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم» على بعض التقريبات ما هو ملزم به هو عدم إرثه من الكافر، أي بلحاظ عقده السلبي نلزمه، و أمّا بلحاظ عقده

الإيجابي و أنّه من يرث، فلا تدلّ هذه الرواية على تملك الشيعي للإرث من باب قاعدة الإلزام.

كما يمكن الاستدلال برواية الاستحلال ـ «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون» ـ بناء على التفسيرين المرتبطين بالمقام.

فإن قيل: نلزم الأخ السني بما يستحلّ.

قلنا: فهو لا يستحلّ الإرث، لا لنفسه و لا لنا.

و إن قيل بالتفسير الذي قال به العلامة البلاغي ـ و هو أنّه يجوز عليهم المانعيّة أو الرافعية ـ فما يرى السني من مانعية الإسلام للإرث من الكافر تجوز عليه، و إرث الأخ الشيعي جميع المال على وفق القوانين العامة.

و لكن هذا خلاف الظاهر، كما تقدّم.

فظهر أنّه على المقاصّة النوعيّة، و كذا على بعض التفاسير لرواية الاستحلال لا يجوز للطرف الشيعي إلا نصف المال، نعم على بعض تفاسير رواية الاستحلال و قاعدة الإلزام يجوز للشيعي أخذ تمام المال.

الفرع الثالث: مسألة التعصيب، و من الواضح أنّ أهل السنة يقولون بالتعصيب خلافاً للشيعة.

فبناء على المقاصّة النوعيّة فالظاهر من الروايات الثلاث المتقدمة ـ رواية ابن محرز و علي بن مهزيار و أيوب بن نوح ـ هو أنّ نفس القانون الذي ينفّذ علينا و به يؤخذ منّا ينفّذ على أهل السنة و يؤخذ منهم، فإن كان قانون التعصيب نافذاً

يجوز للشيعي الأخذ من باب التعصيب من باب المقاصّة النوعيّة و إن كان أقرب منه رحماً موجوداً، كما كان الشيعي ابن عمّ الميت و له خال.

وأمّا بناء على قانون الإلزام و رواية الاستحلال على تقريبها بغير الوجه الذي ذكره العلامة البلاغي تكون النتيجة جواز الأخذ من باب التعصيب.

و أمّا بناء على ما ذكره العلامة البلاغي فلا يرثه الشيعي فيما إذا كان للميت من هو أقرب رحماً، كما لو كان له خال، فإنه يرثه و إن كان سنياً، و لا يرثه الشيعي من باب التعصيب.

توضيح ذلك: أنّ المستفاد من قاعدة الإلزام و رواية الاستحلال هو العقد السلبي، أي أنّ المانعية التي يراها السني و يقول بها قد أمضاها الشارع، فهو ملزم بما يقول بأنّه ليس لي، و لا يمكن استفادة أكثر من ذلك من الروايات.

ثمّ بعد ذلك نرجع إلى القواعد العامة، و القانون العام في الإرث هو: الأقربية إذا كانت في البين مانعية و إن كانت المانعية مجعولة بالعنوان الثانوي، كما في المقام، فإنّه لما كان يعتقد بأنّه لا يرث أكثر من النصف فيرثه الأقرب، سواء أكان شيعياً أم سنياً، فقد ذكر العلامة البلاغي في رسالته: (فلو ترك الميّت ـ مثلاً ـ بنتاً، و ابنَ ابنِ عمّ ـ مثلاً ـ و خالاً ـ مثلاً ـ فالزائد للخال على ما ذكرناه في المقام الأوّل و منعناه في المقام الثاني.

نعم، إن كان الخال منهم، أُلزمَ بأنّه لا يستحقّ شيئاً، و يكون الزائد لابن ابن العمّ و إنْ كان منهم.

نعم، لو كان الأخوال الذكور أو الإناث أو الملفّق منهما بعضهم منّا و بعضهم منهم، أُعطي الزائد المذكور لمن هو منّا، و سقط الذي هو منهم.

والوجه في ما ذكرناه هو: أنّه غاية ما يستفاد من أحاديث الباب هو أنّ التديّن بعدم الاستحقاق للزائد يكون ـ بحسب الإلزام ـ مانعاً له عن استحقاقه له كسائر موانع الإرث، فيكون لمن يرث بسبب منعه بحسب الحكم الأوّلي، سواءً أكان منّا أم منهم ما لم يكن متديّناً بعدم استحقاقه، كما ذكرناه في الخال الذي هو منهم)[١].

الفرع الرابع*: أنّه بناء على المشهور من حرمة أخذ الربا من الذمي، هل يمكن بعد وقوع المعاملة أخذ الربا منه، و تصحيحه إمّا بقانون المقاصّة النوعيّة أو بقانون الإلزام أو الاستحلال أم لا؟

ذكر السيد الخوئي (أيّده الله) في منهاج الصالحين: الأظهر عدم جواز الربا بين المسلم و الذمي، و لكنّه بعد وقوع المعاملة يجوز أخذ الربا منه من جهة قاعدة الإلزام[٢].

و ذكر في كتاب الخمس من مستند العروة: (نعم، بعد الارتكاب و أخذ المال يجوز التصرّف فيه و لا يجب الردّ، عملاً بقاعدة الإلزام، حيث إنّهم يسوّغون هذه المعاملة فيؤخذون بها التزموا به على أنفسهم)[١].

---

(١) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

* الدرس الثالث عشر: السبت ١٧ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(٢) منهاج الصالحين ٢: ٥٤، مسألة ٢١٩.

و هل يمكن الحكم بجواز أخذ الربا بعد وقوع المعاملة عملاً بقانون المقاصّة النوعيّة بدعوى أن نأخذ منهم الربا كما يأخذون منّا أو لا يمكن الحكم بجواز الأخذ؟

فنقول: إنّه من الممكن المناقشة في شمول قانون المقاصّة النوعيّة للمقام، و ذلك لأنّ المقاصّة النوعيّة موردها ما إذا كان ما يأخذون منّا أمراً قانونياً و ينطبق موضوعه قهراً علينا و عليهم، فيقع الكلام في جواز الأخذ و عدم الأخذ.

فحَكَمَ المشهور بجواز الأخذ من باب قاعدة الإلزام، و نحن أيضاً نقول بجواز الأخذ إلا أنّه من باب المقاصّة النوعيّة.

و أمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان الأخذ منّا بسبب الالتزام المعاملي، فبما أنّ الشيعي الذي وقع طرف المعاملة الربوية التزم على نفسه بإعطاء الربا، فلذا يأخذ الذمي منه، فهذا الأخذ من باب إلزامنا على الوفاء بالعقد، و ليس من باب وجود قانون و أنّهم ابتداءً يأخذون منّا، كما في التعصيب و أشباهه كأخذ الشفعة بالجوار، فلا تشمله أدلة المقاصة النوعيّة.

و هكذا إذا كانت المعاملة الربوية بين الشيعي و السني، فإنّ أهل السنة يقولون بجواز ربا الفضل وفاقاً لابن عباس[٢] ـ و ربا الفضل هو الربا بين الجنس

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي ١٥): ٢٢.

(٢) والعمل على هذا ـ أي على حرمة ربا الفضل ـ عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم و غيرهم، إلا ما روي عن ابن عباس أنّه كان لا يرى بأساً أن يباع الذهب بالذهب متفاضلاً، والفضة بالفضة متفاضلاً، إذا كان يداً بيد. وقال: إنما الربا في

الواحد[1] ـ فأخذهم منّا الفضل ليس من باب تطبيق قانونهم قهراً علينا، بل يؤخذ من الشيعي من باب التزامه بإعطاء الفضل، و قوله (عليه السلام): «خذوا منهم كما يأخذون منكم في سنتهم و قضاياهم» لا يشمل المقام، فإنّ الظاهر من قوله (عليه السلام) ما إذا كان قانونهم ينطبق علينا قهراً، و أمّا إذا كان إعطاء الزيادة و أخذهم لها مرتبطاً بالتزام المتعاقدين و تعهّد كلّ من المتعاملين في قبال الآخر، فحينئذ إنّما يأخذون الزيادة من باب التزام الطرف المقابل بدفع الزيادة، فهذا ليس بأخذ قهري، و لا يكون مجوّزاً للأخذ منهم.

و بعبارة أخرى: قانون المقاصّة النوعيّة يقتضي جواز الأخذ منهم فيما إذا كنّا معتدى علينا من جهة تطبيق قانونهم علينا قهراً، و في هذا الفرع ليس من ناحيتهم اعتداء و لا تطبيق قهري لقانونهم علينا، فدليل المقاصّة النوعيّة لا

النسيئة. وكذلك روي عن بعض أصحابه شيء من هذا. وقد روي عن ابن عباس أنّه رجع عن قوله حين حدّثه أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم. [سنن الترمذي ٢: ٣٥٦]

عن أبي الجوزاء قال سمعته يأمر بالصرف ـ يعني ابن عباس ـ ويحدث ذلك عنه ثم بلغني أنه رجع عن ذلك. فلقيته بمكة فقلت إنه بلغني أنك رجعت قال: نعم إنما كان ذلك رأياً مني وهذا أبو سعيد يحدث عن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم أنه نهى عن الصرف. [مسند أحمد ٣: ٥١ و سنن ابن ماجة ٢: ٧٥٩ واللفظ له]

(١) ربا الفضل هو التفاضل في الجنس الواحد من أموال الربا إذا بيع بعضه ببعض كبيع درهم بدرهمين نقداً أو بيع صاع قمح بصاعين من القمح ونحو ذلك. و وجه تسميته بذلك هو فضل أحد العوضين على الآخر.

يشمل مثل هذا الفرع، سواء أكان الطرف المقابل من أهل الذمة أم من أهل السنّة، فلا يمكن تصحيح الأخذ منهم ـ بعد وقوع المعاملة ـ من باب المقاصّة النوعيّة.

و أمّا على ضوء قاعدة الإلزام فهل يمكن تصحيح الأخذ بعد وقوع المعاملة أو لا؟

و الظاهر أنّه لا يتمكن السيد الخوئي (أيّده الله) من تصحيح الأخذ بعد وقوع المعاملة من باب قاعدة الإلزام، لوجوه:

أوّلاً: ما دلّ على الإلزام ضعيف سنداً، فإنّ الرواي هو علي بن أبي حمزة، و هو ضعيف من وجهة نظر السيد (حفظه الله)[1] كما هو مخدوش من وجهة نظرنا أيضاً.

و ثانياً: أنّه لم يثبت متن الرواية بهذه الصورة، و الذي ثابت هو في خصوص الطلاق، و الضمير راجع إلى المطلّقين ثلاثاً، لا إلى أهل السنّة.

و ثالثاً: تعميم قاعدة الإلزام إلى الذمي ليس له وجه صحيح.

و رابعاً: هذا متوقّف على جواز الربا في مذهبهم حتى يكون داخلاً في الإلزام الديني، و من الواضح أنّ الإلزام الشخصي ليس بمعيار، و إنّما المعيار هو إلزامهم على وفق مسلكهم و مرامهم، و نحن لا نعلم جواز الربا أخذاً و عطاءً عند اليهود و النصارى.

---

(١) معجم رجال الحديث ١٢: ٢٤٥ – ٢٤٦.

و الظاهر أنّ هذه المسألة من المسائل المشتركة في جميع الأديان السماوية، فإنّ قوله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ كَثِيرًا وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾(١) يدلّ على أنّهم كانوا منهيين عن أكل الربا، و السيد الخوئي (أيده الله) ربما كان ملتفتاً إلى هذا الإشكال حيث قيّد في رسالته المسائل المنتخبة بأنّه: إذا كان من مذهبهم جواز أخذ الربا(٢).

و هل يمكن التمسك بقاعدة الاستحلال لتصحيح أخذ الربا بعد وقوع المعاملة أو لا؟ فإنّ السيد الخوئي (أيده الله) حينما كان يُشكل عليه بأنّ قاعدة الإلزام لا أساس لها و لا وجه للتمسّك بها كان يتمسّك بقاعدة الاستحلال، و قاعدة الاستحلال هي موثقة محمد بن مسلم «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون» بتقريب: أنّهم يرون أخذ الربا حلالاً فيجوز لنا أخذ الربا منهم.

و هذا الذي كان السيد الخوئي (أيده الله) يذكره خارج البحث يرد عليه ـ مضافاً إلى الإشكالات السابقة ـ من قصور الرواية لإثبات الاستحلال، أي أنّ المحرّم لا يصير حلالاً بمجرد استحلال قوم في دينهم الفاسد، و كون أحكامهم حاكمة على أحكامنا مستغرب.

و مع اختلاف النسخ و اختلاف التفاسير فهذه الرواية لا تتلائم مع هذه الفتوى؛ إذ في الفتوى تفكيك بين الحرمة التكليفية و الوضعية، فإنه التزم بعدم

---

(١) سورة النساء: ١٦٠ – ١٦١.

(٢) المسائل المنتخبة.

جواز المعاملة الربوية مع أهل الذمة و أنها محرمة بالحرمة التكليفية، و لكن بعد وقوعها ذهب إلى جواز أخذ الربا منهم.

و هذا الإشكال لا يجري في قاعدة الإلزام، و لكن يجري في ما إذا كان المستند هو قاعدة الاستحلال، فكان ينبغي له أن يقول بالجواز في الموردين كليهما، أي في الحكم التكليفي و الوضعي.

الفرع الخامس: في أنّه إذا كان قانون المخالفين هو الحاكم على البلد بأن كان قانون التعصيب مثلاً من قوانين الدولة و كان نافذاً على الشيعي و السني، فهل يجب في هذه الصورة على الشيعي إعطاء التعصيب إلى أهل السنة كما يأخذ منهم أو لا؟

و على فرض أخذ السني مالاً من باب التعصيب هل يجوز للشيعي الشراء منهم؟ أو على فرض أخذ المال من الشيعي قهراً من باب التعصيب هل يجوز شراء هذا المال منهم أو لا؟

و هذه المسألة تتوجّه سواء أقلنا بقاعدة الإلزام أم بالمقاصّة النوعيّة.

ذكر صاحب أنوار الفقاهة[1] أنّه (و لو كان المأخوذ منه مؤمناً فهل يجب عليه الدفع؟ الظاهر أنّه لا يجب الدفع إليهم مهما أمكن)[2].

---

(١) الشيخ حسن و هو من أكابر الفقهاء و كان معاصراً لصاحب الجواهر. (الاستاذ دام ظله)

(٢) أنوار الفقاهة (كتاب الميراث): ٣٠.

و لعلّ ما عبّر به من الظاهر من جهة أنّ المقاصّة النوعيّة دورانية، فكما يأخذ لابدّ و أن يعطي، فبما أنّه كان في ذهنه المقدّس ذلك لم يجزم بالحكم، و إلا على القاعدة لابدّ من الحكم بعدم الوجوب جزماً؛ و ذلك لأنّ أخذهم منّا ينطبق عليه عنوان الاعتداء، و أخذنا منهم ينطبق عليه عنوان المقاصّة، فبما أنّه مقاصّة جائز، فلا يجب علينا دفع المال إلى المعتدي، و لا وجه لاشتراك الشيعة و إسهامهم في القانون الذي على غير الموازين بدفع المال من باب التعصيب.

ثمّ قال: (و لو دفعه إليهم قهراً ففي جواز تناوله من المدفوع إليه و شرائه وجهان، لا يبعد الجواز)[1].

و أشكل عليه العلامة البلاغي: (نعم، ما يأخذونه ـ على مذهبهم ـ ممّن هو منّا لا يجوز التصرّف به بشراء أو نحو ذلك مطلقا، فإنّ غاية مفاد الأحاديث هو إلزام المتديّن و الجواز عليه. و أين ذلك من الأخذ منّا على خلاف الحكم الواقعي؟! فمن الغريب ما تقدّم نقله من أنّه لا يبعد الجواز!)[2]

و يمكن أن يكون وجه كلام صاحب أنوار الفقاهة أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ المقاصّة النوعيّة شبيهة بالمقاصّة الشخصيّة، فإنه قد ذكرها في المقاصّة الشخصيّة، كما ذكر في ملحقات العروة من أنّه بعد المقاصّة هل يكون المال حلالاً للغاصب؟ و يكون هذا معاوضة قهرية أو أنّه يبقى المال حراماً عليه؟

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٧٨.

اختار السيد الطباطبائي[1] أنّه يحلّ له المال بعد المقاصّة، و لا يمكن الجمع بين العوض و المعوّض، و نقل عن صاحب المستند بأنّه لا يحلّ له المال بعد المقاصّة[2]، و لعلّ وجه كلامه أنّ هذا اعتداء حدوثاً و بقاءً.

فلو قلنا بأنّ الأظهر في المقاصّة الفردية هو الحليّة بعد المقاصّة، و قلنا بأنّ حكم المقاصّة النوعيّة هو حكم المقاصّة الشخصيّة، فيجوز الشراء منه، فإنّ أخذ الشيعة منهم في قبال أخذهم من الشيعة، و الأفراد منحلّة في المجتمع و ينظر إلى الأفراد بالنظر الاجتماعي.

إلا أنّ هذا الحكم على فرض صحّته في المقاصّة الشخصيّة ـ كما لا يبعد ـ لا يكون صحيحاً في المقاصّة النوعيّة؛ و ذلك لأنّ أخذنا منهم لا يخرجه عن

---

(١) قال السيد اليزدي في العروة الوثقى ٦: ٧١٨، في المقاصّة، المسألة ٧
الظاهر حصول التعاوض بين ما أخذه مقاصّة وبين حقّه الّذي عند المقتصّ منه أو في ذمّته فتبرأ ذمّته إذا كان المال ديناً عليه ويملكه إذا كان عيناً، لأنّ المفروض أنّ المقاصّ يملك ما يأخذه عوض ماله، فلا يبقى المعوّض في ملكه، وإلاّ لزم الجمع بين العوض والمعوّض. ولا وجه لما يظهر من المستند [انظر مستند الشيعة ١٧: ٤٥٢]: من بقاء العين على ملك المقاصّ ومنع كون ما يأخذه عوضاً عن ماله بل هو أمر جوّزه الشارع عقوبة. ثمّ منع عدم جواز الجمع بين العوض والمعوّض؛ إذ المفروض أنّه يأخذه بعنوان العوضيّة من ماله لا بعنوان العقوبة، مع أنّ لازم ما ذكره جواز عتقه للمقاصّ إذا كان عبداً أو جارية وجواز نقله إلى الغير. ولا يمكن الالتزام بذلك، وأيضاً لازم ما ذكره عدم براءة ذمّة المقتصّ منه من الدين أيضاً، مع أنّه صرّح بسقوط حقّه بعد التقاصّ واقعاً.

(٢) انظر مستند الشيعة ١٧: ٤٥٢.

الاعتداء، و أخذهم و أخذنا لا يشكّل معاوضة، فهل أنّ ما أخذه الشيعي قبلاً أو ما يأخذه فيما بعد يكون عوضاً؟

الأمر الثاني: التمسك بالإقرار، فإنّ السني حينما يأخذ شيئاً من باب التعصيب لا يأخذه بعنوان الاعتداء و الغصب، بل أخذ بالسبب الموجب للتملّك عندهم، فحكم هذا المال حكم سائر الأموال، فكما يجوز شراء ما أخذ من باب التعصيب إذا كان المأخوذ منه عامياً، كذلك يجوز شراء ما أخذ من الشيعي، و هذا نظير ثمن الخمر و الخنزير الذي حصل عليه الذمي.

إلا أنّه مع ذلك لابدّ من إثبات استقرار السيرة على ذلك، فإنّ السيرة قائمة على الإقرار فيما إذا لم يعلم من أين حصل له ذلك أو علم بحصوله من الطرق المشروعة عندهم، و أمّا إذا علم بحصول المال من الطريق غير المشروع من وجهة نظرنا، فهل في مثل ذلك السيرة قائمة أيضاً؟ لا يبعد ذلك.

الفرع السادس*: هو أنّه بما أنّ الحنفية و الشافعية لا يقولون بخيار الغبن، فيمكن للإمامي إذا كان غابناً أن يلزم الحنفي أو الشافعي المغبون بعدم الخيار.

و نحن نقول بأنّه لابدّ أوّلاً من ملاحظة المختار في خيار الغبن حتى نرى أنّ عدم خيار الغبن للحنفي أو الشافعي من باب قصور المقتضي أو من جهة وجود المانع.

---

* الدرس الرابع عشر: الأحد ١٨ رمضان المبارك ١٤٠٧.

و البحث عن خيار الغبن مفصّل جدّاً، و قد تعرّضنا له في المكاسب، إلا أنّه لابدّ من الإشارة إلى منهجية تفكّر علماء العامة و العلماء الغربيين بالنسبة إلى خيار الغبن، ثمّ بعد ذلك نتعرّض لما اخترناه في المكاسب.

و لابدّ من التذكير بأنّ خيار الغبن ليس من مسلّمات فقه الإمامية، فقد أنكر ابن الجنيد ذلك، ولم يعدّ كثير من القدماء خيار الغبن من الخيارات[1]، و من المتأخرين صاحب الحدائق و المحقّق السبزواري قد تردّدوا فيه، و نحن نقول بخيار الغبن على نحو الاحتمال. و الحنفية و الشافعية لا يقولون به، و التعرّض لأقوالهم و كلماتهم موجب للتفصيل و التطويل، و نحن نكتفي بنقل عبارة من

---

(١) قال الشهيد الأوّل: و سادسها: خيار الغبن

و هو ثابت في قول الشيخ و أتباعه لكلّ من المشتري و البائع، إذا غبن بما لا يتفاوت به الثمن غالباً وقت العقد، مع جهله بالقيمة. و لا يتقدر بالغبن بغير العرف.

و لو دفع الغابن التفاوت، أو بذل للمغبون من الزبون، أو تصرّف فيه بما لا يخرجه عن الملك، أو بما يخرجه إذا كان المغبون البائع لم يزل الخيار، و حينئذٍ يلزمه قيمة الغبن لو فسخ، و ليس للبائع فسخ البيع الثاني، مع احتماله كالشفيع.

و ربما قال المحقّق في الدرس: بعدم خيار الغبن، و يظهر من كلام ابن الجنيد، لأنّ البيع مبنيّ على المكايسة و المغالبة، و لم نقف فيه على رواية سوى خبر الضرار و تلقّي الركبان، و في الخلاف لم يستند إلى الإجماع و لا إلى أخبار الأصحاب، و أكثر القدماء لم يذكروه، و الأصحّ ثبوته و فوريّته متى علم بهو بحكمه، و يعذر مع الجهل بأحدهما. [الدروس الشرعية في فقه الإمامية ٣: ٢٧٥]

كتاب (مصادر الحق) للسنهوري الذي ألّفه من جهة المقارنة بين الفقه الإسلامي و الفقه الغربي.

فقد قال في مصادر الحق: (الفقه الاسلامي لا يعرّض للغلط في القيمة إلا عن طريق الغبن، ثمّ هو في أكثر مذاهبه لا يعتدّ بالغبن و لو كان فاحشاً، الا إذا صحبه تغرير أو تدليس، و هو في ذلك يضحّي باحترام الإرادة في سبيل استقرار التعامل، و هذا هو شأن أكثر الشرائع الغربية، فقلّ أن تجد شريعة تعتدّ بالغبن إلا في حالات نادرة)[1].

و نحن نقول بأنّه يمكن تقسيم و تصوير الغبن بصور أربع، يثبت في بعضها الخيار وفي بعضها لا.

الصورة الأولى: أن يكون المنشأ بلحاظ أنّ ما انتقل إليه أقلّ مالية عمّا انتقل عنه مطلقاً بالاطلاق اللحاظي.

الصورة الثانية: أن يكون المنشأ باللحاظ المتقدّم ذا تقييد لحاظي، أي أنّه يقيّد بأن لا يكون ما انتقل إليه أقلّ مالية عمّا انتقل عنه.

الصورة الثالثة: أن يكون المنشأ مقيّداً بالتقييد الذاتي.

الصورة الرابعة: أن يكون المنشأ مطلقاً بالاطلاق الذاتي.

أما الصورة الأولى و هي الاطلاق اللحاظي، و معناه: أنّ المشتري يريد اشتراء هذا الشيء مُقدِماً على المعاملة مطلقاً مع انكشاف أنّ ما انتقل إليه أقلّ

---

(١) مصادر الحق ٢: ١٣٢.

ماليّة عمّا انتقل عنه، و ينشئ الملكيّة للطرف المقابل سواء أكان أكثر مالية أم لم يكن.

و محصّل الكلام: أنّ بناءه على الشراء بأي قيمة كان سواء أعلم بقيمته السوقية أم لم يعلم أم كان ظاناً بقيمته أم شاكاً، و هذا ما نعبّر عنه بالاطلاق اللحاظي، أي بما أنّه ملتفت و متوجّه إلى أنّ ما يريد شراءه ربما يكون أقلّ مالية و مع ذلك يُقدم على المعاملة و ينشئها على نحو الاطلاق، و هذا مما يكون في كثير من المعاملات، كالمزاد العلني، فإنّه يقدم على الشراء بلحاظ كون هذا الكتاب في يده لا في يد فلان أو يقدم بلحاظ وجود مُشاكله عنده أو ما يكون متمّماً له، كما إذا كانت دورة كتاب عنده ناقصة، فقد يكون الجزء الناقص الذي يريد شراءه قيمته بخساً إلا أنّه يُقدم على شرائه بقيمة كبيرة لتكميل الدورة، فإذا كان مقدماً على المعاملة و إن كان ما انتقل إليه أقلّ قيمة عمّا انتقل عنه و منشئ للمعاملة على نحو الإطلاق، أي أنّه يُملّك الثمن إلى البائع مطلقاً و لو بعد انكشاف أنّ ما انتقل إليه أقلّ قيمة أو و لو بعد حصول الندامة، فنحن نلتزم بعدم ثبوت خيار الغبن.

و فقهاؤنا (قدّس الله أسرارهم) و إن لم يعبّروا بهذا التعبير، إلا أنّهم قالوا بأنّ الخيار ثابت فيما إذا لم يكن المغبون عالماً بالقيمة، فإنّه لو كان عالماً بالقيمة فقد أقدم على الضرر.

ونحن قد أوضحنا في محلّه بأنّ العلّة تعمّم و تخصّص، و المعيار هو الإقدام، لا العلم، فمن أقدم على معاملة بأي نحو كان و أي قيمة، سواء أكان شاكّاً أم

ظاناً أم عالماً بالقيمة ليس له الخيار، لا أن يكون المعيار هو العلم بالقيمة، فإنّه قد تكون المعاملة ضررية، إلا أنّه بالدواعي التي يأتي بها ربما يكون موضوع الضرر منتفياً.

و أمّا الصورة الثانية و هي ما إذا كان المنشأ مقيّداً لحاظاً، كما إذا لم يكن المشتري عالماً بالقيمة، إلا أنّ البائع يخبر بأنّ هذا الجنس قليل الوجود في السوق و قيمته كذا، فيشتريه المشتري معتمداً على قول البائع بالقيمة، و شراؤه ذلك معتمداً على قول البائع في قوة التقييد اللحاظي، و مرجعه إلى أنّي أشتري هذا أو ألتزم بالمعاملة إذا كانت قيمته مثل ما قلت، و أمّا إذا ظهر بأنّه متوفّر في السوق بأقلّ من هذه القيمة فلا ألتزم بالمعاملة، ففي هذه الصورة يثبت له الخيار، إلا أنّه خيار الشرط، لا خيار الغبن، فإنّ التزامه بالمعاملة إن كانت قيمته كذا في قوة الشرط الصريح.

و أمّا في الصورة الثالثة و هي ما إذا كان التقييد ذاتياً، كما إذا لم يكن المشتري عالماً بالقيمة ولم يقل البائع شيئاً ـ كالصورة الثانية ـ فاشترى شيئاً بقيمة عيّنها البائع من دون تغرير، و في هذه الصورة بما أنّ المرتكز في أذهان العقلاء هو أنّ البيع حقيقته المعاوضة بين الشيئين، فما لم تكن قرينة على المحاباة لابدّ من التحفّظ على الماليّة، إلا مما يتسامح فيه عرفاً، و مرجع ذلك إلى التقييد الذاتي، أي أنّ الشرط الارتكازي هو أنّي ألتزم بالمعاملة إن لم يكن ما انتقل إليّ أنقص مالية عمّا انتقل عنّي بما لا يتسامح فيه.

و هذا الشرط الارتكازي موجب لعدم إطلاق للبيع و انعقاد البيع مقيداً، و هذا التقييد ليس بالنسبة لأصل البيع، بل راجع إلى الالتزام، و مرجعه إلى أنّي ألتزم بالمعاملة إذا لم يكن ما انتقل إليّ أقلّ مالية ممّا انتقل عنّي.

و هذا التقييد في مرحلة الارتكاز يمنع من تحقق الإطلاق اللحاظي، و الإطلاق ـ كما تقدّم ـ إنّما يتحقّق فيما إذا لم يكن مسبوقاً بمثل هذه المبادئ الارتكازية.

و في هذه الصورة ذهب أكثر المحققين من المتأخرين كالمحقق النائيني[1] و المحقق الإصفهاني[2] و المحقق الإيرواني[3] و السيد الخوئي[4] إلى أنّ أساس خيار الغبن هو الشرط الارتكازي. و هذا و إن كان صحيحاً من وجهة نظرنا، إلا أنّ لنا فيما ذهبوا إليه ملاحظة و تعليق، و هو أنّ مرتكز الأفراد إذا تغيّر بسبب القوانين المجعولة أو بسبب الأُنس مع الأحكام الدينية التي على خلاف هذا المرتكز، فلا يؤثّر هذا الشرط الارتكازي أثره، أي لا يكون له الخيار، كما إذا كان الشخص يعيش في أوروبا، و قد تقدّم في كتاب (مصادر الحق) بأنّه قلّما توجد شريعة تعتدّ بالغبن في الغرب، و نتيجة للعيش في تلك البلاد لم يكن هذا الشرط

---

(١) منية الطالب ٣: ١٠٧.

(٢) انظر: حاشية المحقق الإصفهاني على كتاب المكاسب ٤: ٢٣٧ و ٢٤٢ تعليقة ١٤٨ و ١٥٤.

(٣) انظر: حاشية المحقق الإيرواني على كتاب المكاسب ٣: ١٢٠ و ١٣١.

(٤) مصباح الفقاهة ٦: ٢٩٢.

مرتكزاً في ذهنه، فحينئذ لم يكن له خيار الغبن؛ و ذلك من أجل أنّ المبايعة في تلك البلاد في الحقيقة ليست هي معاوضة بين المالين مع التحفظ على المالية، بل عبارة عن فعاليته في تحصيل المال.

أو ارتكز في ذهنه بحسب القوانين المجعولة نتيجة للعيش في تلك المناطق، أو لأجل أمور أخر بأنّه لو كان ما انتقل إليه أقلّ ماليّة ممّا انتقل عنه فله حق استرداد المقدار الزائد. و عليه يكون له أخذ المقدار الزائد، و ليس له حق الفسخ من باب خيار الغبن، إلا مع عدم إمكان استرداد الزائد، و هذا كما إذا كان تحصيل شيء متوقّفاً على الوقوف ساعة أو ساعتين أو أكثر، فإذا اشتراه بعد هذا التوقّف و الانتظار، و تبيّن له بأنّه بيع له بقيمة أكثر، ففي مثل ذلك ربما لا يكون الارتكاز على الفسخ، فإنّ الفسخ في مثل ذلك ينفع الغابن، بل المرتكز هو استرداد الزائد إذا أمكن، و إلا إمّا الرد و إما القبول.

فلا يمكن الحكم على نحو الإطلاق بأنّ خيار الغبن ناشئ من الشرط الارتكازي، بل لابدّ من بيان حدود الشرط الارتكازي.

فظهر أنّ في هذه الصورة يلتزم بالمعاملة، و إلا له الفسخ و يحكم بالخيار من جهة الشرط الارتكازي.

و أمّا الصورة الرابعة و هي ما إذا لم يكن هناك تقييد ذاتي؛ نتيجة للعوامل المتقدّمة، إلا أنّ عدم التقييد الذاتي لم يكن بحيث يوجب الإطلاق اللحاظي أو التقييد بشيء آخر، بل أوجب الإهمال، أي أنّه غير متوجّه حين المعاملة و ليس له الارتكاز المتقدّم، ففي هذه الصورة لابدّ و أنّ القانون يعيّن التكليف.

و الإطلاق الذاتي مما يتحقّق كثيراً في الوصايا و أمثاله، فإنّه ربما يوصي بمال للفقهاء، و هو غير متوجّه إلى أنّ الفقهاء ينقسمون إلى قسمين: أخباري و أصولي، و أمثال ذلك، و هذا الإطلاق إطلاق ذاتي، لا أنّه لاحظ القسمين و أنشأ الصيغة مطلقة.

و بما أنّ الحكم باللزوم في هذه الصورة ضرري فيمكن التمسك بقاعدة (لا ضرر)، و لعلّ الشيخ الطوسي و أمثاله ممّن تمسّك بلا ضرر فقط، لا بالشرط الارتكازي من جهة أنّ المجتمع في تلك الأزمنة لم يكن مرتكزاً في أذهانهم التقييد الذاتي الموجب لخيار الغبن؛ و ذلك من جهة اختلاطهم مع الروميين و غيرهم ممّن لم يكونوا يعتقدون بخيار الغبن، فلم يكن التقييد الذاتي مرتكزاً بوضوح في أذهانهم، و لذا لم يعلّل الشيخ و أمثاله خيار الغبن بالتقييد الذاتي، فتمسّكوا لإثبات الخيار بلا ضرر.

فإذا ظهر حكم الصور الأربعة نقول: إنّ المغبون إذا كان حنفياً و كان مُقدِماً على المعاملة بأي قيمة كانت، ففي هذه الصورة لا خيار له على القاعدة؛ لما ذكرنا في الصورة الأولى.

و إن كان المغبون مغروراً من البائع، فالحكم بالخيار من جهة تخلّف الشرط. و الظاهر أنّ المنكرين لخيار الغبن يقولون بثبوت الخيار إذا كان تغريراً كما في مصادر الحق: (الا إذا صحبه تغرير أو تدليس)[1]، فهُم يقولون بالخيار من باب التغرير و نحن نقول به من جهة تخلّف الشرط.

---

(١) مصادر الحق ٢: ١٣٢.

و إن كان الحنفي المغبون قد أقدم على المعاملة على نحو التقييد الذاتي و بحسب ارتكازه، كما إذا كان الحنفي من القرى النائية ولم يكن عارفاً بأحكام دينه و اختلاف مذهبه عن سائر المذاهب، فاشترى شيئاً بحسب ارتكازه، ثمّ بان أنّه مغبون، فإن كانت شرائط المقاصّة النوعيّة موجودة نلزمه بمذهبه مقاصّة، و إلا فلا وجه لتحمّله الضرر.

و أمّا في مورد الإطلاق الذاتي و ما إذا كان القانون هو عدم ثبوت خيار الغبن، فلنا من باب المقاصّة النوعيّة ـ إذا كانت شرائطها موجودة ـ أن نقول بعدم ثبوت الخيار، و كما يأخذون منّا نأخذ منهم.

فظهر أنّ صورتي التقييد الذاتي و الإطلاق الذاتي مرتبطتان بالمقام، و أمّا التقييد اللحاظي و الإطلاق اللحاظي فخارجان عن خيار الغبن.

و يشترط في الصورتين أن تكون شرائط المقاصّة النوعيّة موجودة و التي منها أن يكون القانون قانوناً سارياً على الجميع، أي على الشيعي و السني.

و مما ذكرنا من أنّ أكثر الأديان و الشرائع لا يقولون بخيار الغبن ـ كما يظهر ذلك من (مصادر الحق) و غيره ـ يظهر ما في كلام بعض الأكابر و غيره كشيخ الشريعة[1] من أنّ ثبوت خيار الغبن لا ربط له بالشرط الارتكازي، بل هو من

---

(١) قال شيخ الشريعة الإصفهاني عند استدلاله على ثبوت خيار الغبن في نخبة الأزهار:

الدليل السابع: ثبوت الخيار على وفق القاعدة

و يمكن الاستدلال لما نحن فيه بوجه آخر غير تلك الوجوه المذكورة و هو ان نقول:

ان ثبوت الخيار للمغبون انما كان على طبق القاعدة.

الأحكام العقلائية، فإنّه كيف يمكن القول بأنّه من الأحكام العقلائية و الحال أنّ كثيراً من العقلاء لا يحكمون به؟

الفرع السابع*: في أنّ المقاصة النوعيّة هل تختصّ بأهل السنة أو لا تختصّ بهم، بل كلّ جماعة أنفذوا أحكاماً على الشيعة يجوز للشيعة المقاصّة منهم بنفس ذلك القانون؟

و تقرير ذلك: أنّ العقد المفروض قد وقع مقيداً بأنّ المبيع مساو للثمن الفلاني. و كلّ عقد مبني على قيد، يوجب تخلفه الخيار.

أمّا الصغرى فظاهر ؛ لأنه لو علم عدم كونه مساوياً له لما يرضى بالعقد على الفرض. و معلوم أنّه لا فرق بين القيد اللفظي و القيد المفهومي الذي يستفاد من قرينة الحال أو المقال، لكونه قيداً حقيقة كما لا يخفى.

و أمّا الكبرى فكذلك أيضاً إذا القيد فيما نحن فيه كغيره قيد للزوم العقد، لا نفس المعاملة، و إلا يوجب تخلفه بطلانها.[نخبة الأزهار في أحكام الخيار: ١٧٦]

وقال في قاعدة لا ضرر:

و اما الخيارات:

فجملة منها منصوصة عن أئمّتنا (عليه السلام) مسطورة في محالها. و جملة منها تستند إلى فوات الشرط الضمني الذي يقضي به العرف في المعاملات، فإنّ بناء المتعاملين على البيع و الاشتراء بالقيمة المعتدلة و ما يقرب منها، و على التمليك و التملّك للمجموع لا للبعض منفرداً عن الآخر، و على سلامة المبيع من العيب، و على وجود الوصف المشاهد ذاتاً لا بالعرض و التدليس. [قاعدة لا ضرر:٣٠]

* الدرس الخامس عشر: السبت ٢٤ رمضان المبارك ١٤٠٧.

إنّ استفادة التعميم من ظاهر ألفاظ الروايات المتقدّمة مشكل، إلا بإلغاء خصوصية المورد و القول بأنّ الضابط الكلّي: «خذوا منهم كما يأخذون منكم» ثابت في مطلق الموارد و إن بيّن هذا الحكم في الموارد الخاصة؛ و ذلك لأنّ الابتلاء غالباً في تلك الأزمان كان بالعامة.

و يؤيد التعميم قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾[١] فإنّ هذه الآية واردة في ذيل الآيات المرتبطة بالمقاصة النوعيّة، و من الواضح أنّ طرف المسلمين هم المشركون، لا سائر الفرق الإسلامية. و إطلاق ﴿ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ﴾ و أشباه ذلك مؤيّد لمضمون الروايات التي يمكن تقويتها من باب الأخذ بشواهد الكتاب و السنّة، كما أنّ بناءنا على ذلك.

و عليه فاختصاص المقاصّة النوعيّة بأهل السنّة بعيد، مضافاً إلى أنّ بعض الروايات التي تفيد هذا المعنى، مثل ما في الوسائل عن العلاء بن الفضيل قال: سألته عن المشركين أيبتديهم المسلمون بالقتال في الشهر الحرام؟ فقال: «إذا كان المشركون يبتدئونهم باستحلاله ثمّ رأى المسلمون أنّهم يظهرون عليهم فيه و ذلك قول الله عز وجل ﴿ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ﴾[٢] و الروم في هذا بمنزلة المشركين لأنهم لم يعرفوا للشهر الحرام حرمة و لا حقّاً، فهم

---

(١) سورة البقرة: ١٩٤.

(٢) سورة البقرة: ١٩٤.

يبدأون بالقتال فيه. و كان المشركون يرون له حقّاً و حرمة فاستحلّوه فاستُحلّ منهم، و أهل البغي يبتدأون بالقتال»[1].

و الظاهر من هذه الرواية المعيار ليس هو استحلالهم اعتقاداً، بل استحلالهم الخارجي لأمر محرّم، سواء أكانوا يعتقدون حرمته كالمشركين ـ فإنّهم كانوا يرون للشهر الحرام حقّاً و حرمة ـ أم لم يكونوا يرون ذلك كالروم، و العلّة المذكورة في الرواية تعمّم الحكم، و عليه فلا اختصاص للمقاصّة النوعيّة بأهل السنة، بل كلّ مخالف إذا كان مسيطراً علينا و كان قانونه نافذاً بالنسبة لنا فلنا أن نأخذ بهذا القانون فيما إذا كان في صالحنا، و ذلك من باب المقاصّة النوعيّة. هذا تمام الكلام في الأبحاث المرتبطة بالمقاصّة النوعيّة.

فروع قاعدة الإقرار

و أمّا قانون الإقرار أو الإلزام على ما ذهب إليه المشهور فنذكر له فروعاً:

الفرع الأوّل: أنّه إذا طلّق المخالف زوجته بالطلاق البدعي الذي هو نافذ بحسب اعتقاده و إن كان محرّماً بالحرمة التكليفية و فاسداً بحسب اعتقادنا ـ و من أهل السنة أيضاً من يقول بالفساد كابن تيمية[2] و ابن القيّم[3]، كما إذا طلّق زوجته في حال الحيض أو في طهر المواقعة أو بلا إشهاد إلى غير ذلك، كالطلاق هزلاً و في حال السكر ـ هل يحكم بالفساد أو لا يحكم به؟

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٧٠-٧١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣: ٧٢.

(٣) اعلام الموقعين ٣: ٣٣، وانظر: تهذيب السنن ٣: ١٠٣.

لا إشكال في أنّ الطلاق البدعي فاسد بمقتضـى الأدلّـة الأوّليـة، و ذلـك لدلالة روايات كثيرة على الفساد، مضافاً إلى دلالة الآية المباركـة في الجملـة عـلى ذلك، إلا أنّ جماعة من فقهائنا استناداً إلى بعض الأدلّة قالوا بأنّـه يمكـن الحكـم بالصحّة فيما إذا كان الطلاق البدعي صادراً ممن يعتقـد نفـوذه، فحَكَـمَ بعضـهم بالصحّة الواقعيّة، أو الصحة من حيـث جـواز التـزويج مـن المطلّقـة بـالطلاق البدعي من جهة قاعدة الإلزام أو من جهة قاعدة الإقرار.

و قد ذكرنا في أوّل البحث عن قاعدة الإلزام بأنّ هذه المسألة ممـا لم يتعـرّض لها الجميع، و إنّما تعرّض لها بعض، فمثلاً لم يذكر الكليني (رحمـه الله) الروايـات الدالّة على جواز التزويج، و هكذا العلامة.

نعم، تعرّض لها الشيخ في التهذيب[1] مع أنّـه لم يتعـرّض لهـا في كتبـه المعـدّة للفتوى كالخلاف، و تعرّض لها المحقق في كتاب الطلاق[2]. و ليس البحث فعـلاً في الطلاق الثلاث.

نعم، من المتأخرين ادعى صاحب المسالك الإجماع على المسـألة[3]، ولم نجـد من المتأخرين مخالفاً في المسألة و إن نقل عن المتقدّمين الخلاف، كالفاضل المقـداد في التنقيح[1].

---

(١) تهذيب الأحكام ٨: ٤٧.

(٢) شرائع الإسلام ٣: ١٠.

(٣) قال في المسالك ٩: ٩٦: "ولا فرق في الحكم على المخالف بوقوع ما يعتقده مـن الطـلاق بين الثلاث وغيرها مما لا يجتمع شرائطه عندنا ويقع عندهم، كتعليقه على الشرـط، ووقوعـه

و مستندهم في ذلك الروايات المتقدّمة التي لم تكن خالية من الخدشة دلالة أو سنداً، و الإجماع المحصّل ليس بمقطوع، بل و لا مظنون. نعم، من تعرّض للمسألة حكم بالصحّة في الجملة.

و يمكن تقسيم كلمات القائلين بالصحة أو في الجملة إلى احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: الالتزام بالصحّة الواقعيّة للطلاق البدعي الصادر من المخالف، سواء أكانت الزوجة مؤمنة أم غير مؤمنة، و القول بأنّ المستفاد من الروايات هو صحّة الطلاق بالعنوان الثانوي، أي أنّ اعتقاده بنفوذ الطلاق موجب لتأثير الطلاق، و هذا الحكم ذو مصلحة تكون مقدّمة على مصلحة الجعل الأوّلي، و عليه فطلاق المخالف صحيح و نافذ، سواء أراد التزويج بها مخالف أم مؤمن.

و هذا ما يظهر من العلامة البلاغي[٢] و المحقق الشيخ حسين الحلي[٣] و هو ظاهر كلمات جمع آخر.

بغير إشهاد، ومع الحيض، وباليمين، وبالكناية مع النية، وغير ذلك من الأحكام التي يلتزمونها. وظاهر الأصحاب الاتفاق على الحكم."

(١) التنقيح الرائع ٣: ٣١٩.

(٢) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٧٥ الفرع الحادي عشر.

(٣) بحوث فقهية: ٢٨٩ وما بعدها.

و هذا الاحتمال مرجعه إلى نوع من التصويب و أنّ اعتـقاد الصحّة موجـب لتبدّل الواقع، و لابدّ للقائلين بهذا الاحتمال من إقـامة دليل متـين حتـى يمكـن الالتزام به.

الاحتمال الثاني: الالتزام بفساد هذا الطلاق، وبقاء الزوجية بجميع آثارهـا، أي أنّ جميع حقوق الزوجية كالنفقة و الكسوة و أمثالها باقية، و لكـن مـع ذلـك يجوز للشيعي أن يتزوج منها من باب الإلزام.

و هنا يتوجّه سؤال و هو أنه كيف يجوز تزويج زوجة الغير؟

ربما يقال ـ كما قال السيد الحكيم[1] و بعض آخر ـ بأنّ هذا من قبيل استرقاق زوجة الكافر، فكما أن زوجيته تنعدم بالاسترقاق، كذلك تنعدم الزوجية بإجراء صيغة النكاح.

الاحتمال الثالث: الالتزام بأنّ الطلاق البدعي الصادر من المخـالف المعتقـد بنفوذ الطلاق يقرّ على طلاقه بما له من الآثار، أي أنّه للشيعي أن يتعامل مع هـذا الطلاق معاملة الصحة، و يمكن التعبير عنه بالصحّة التنزيلية. و عليه فلو كانت الزوجة مؤمنة فلابدّ لها من إقرار زوجـها عـلى الطـلاق و تـرى نفسـها مطلّقـة، بمعنى أن تمتنع من الزوج و ليس لها حقّ المطالبة بالنفقة و الكسوة بعد خروجها من العدّة فيما إذا كان الطلاق رجعـياً، و في أثناء العدّة إذا كـان الطـلاق بائنـاً، و يمكن جعل نفسها في معرض خطبة الآخرين.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٥٢٦.

و مرجع هذا الاحتمال إلى احترام قانون المخالفين، و ليس معنى ذلك أنّه مطابق للواقع، بل بمعنى جواز ترتيب الآثار للشيعة سواء أكانت لهم أم عليهم، فلو كانت المطلّقة مؤمنة، فلها تزويج نفسها للغير أو جعل نفسها في معرض خطبة الآخرين، و ليس لها المطالبة بالنفقة و الكسوة إلى بقية الآثار. و هكذا لو كانت مخالفة.

و يظهر مما ذكرنا وضوح الفرق بين الاحتمال الثالث و الأوّل؛ إذ الاحتمال الأوّل هو الالتزام بوقوع الطلاق بالعنوان الثانوي، و على الاحتمال الثالث هو الالتزام بصحّة الطلاق و لو بالعنوان الثانوي.

و أمّا فرق الاحتمال الثالث عن الاحتمال الثاني هو أنّه يعتبر في الاحتمال الثاني أن تكون الآثار التي يريد الشيعي ترتيبها من الآثار التي تكون في ضرر المخالف و لصالح الشيعي، و أمّا الآثار التي تكون لصالح المخالف كعدم حق النفقة و أمثاله فهي مما لا يترتّب.

و هذه المسالك أو الاحتمالات الثلاثة لابدّ من حلّ مشكلة كلّ منها مع الروايات التي تدلّ على فساد الطلاق البدعي، فإنّه لم يفصّل في تلك الروايات بين الشيعي و السني، و بعد حلّ هذه المشكلة لابدّ من إقامة الدليل لكلّ منها.

أمّا الاحتمال الأوّل و هو الالتزام بالصحة الواقعيّة فيمكن أن يقال بأنّ هذا الاحتمال غير خال من الضعف من كلتا الناحيتين.

أمّا من الناحية الأولى فإنّ حمل الروايات الدالّة على الفساد على ما إذا لم يكن المطلّق معتقداً صحّة الطلاق، مستبعد ثبوتاً و إثباتاً.

أمّا ثبوتاً فمن أجل أنّ اعتقاد صحّة ما هـو فاسـد لا يوجـب تبـدّل الواقـع بحيث يكون ذا مصلحة متقدّمة على مصلحة شروط صحة الطلاق بنحـو تحـدّد شرطية الشرائط بغير مورد الاعتقـاد بـالخلاف، فإنّـه أمـر مسـتبعد في نفسـه. و الروايات الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) في مقـــام الحاجـة و كـذا كلـمات فقهاء الشيعة، و لا سيما المتكلّمين منهم ـ الذين ألّفوا في هذه المسألة رسائل ـ إنّما هو لتخطئة الاعتقاد الموجـود، و أنّ هـذا الطـلاق مـع الاعتقـاد بالصـحّة غـير صحيح، فلو كان الطلاق صحيحاً بسبب اعتقاد الصحة فـلا وجـه للمنازعـة و المحاجّة.

و أمّا إثباتاً فواضح؛ إذ لا موجب لحمل الروايات الدالّة على الفساد مطلقـاً على صورة ما إذا لم يكن المطلّق معتقداً الصحة.

و أمّا من الناحية الثانية فإنّ القائلين بهذا القول استدلّوا بالروايات المتقدّمـة التي استدلّ بها لقاعدة الإلزام، فمن الاستدلالات هـو مـا اسـتدلّ بـه العلامـة البلاغي، و هو رواية محمد بن مسلم: «تجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون» و أنّ المراد بما يستحلّون هو الروافع و الموانع، و نحن قلنا عند التعرّض للروايـة بأنّ هذا مما لا يمكن استظهاره من الرواية.

أو الاستدلال برواية عبد الله بن طاووس قـال قلـت: لأبي الحسـن الرضـا (عليه السلام): إنّ لي ابن أخ زوَّجتُه ابنتي، و هو يشـرب الشـراب و يكثـر ذكـر الطلاق؟ فقال: «إن كان من إخوانك فلا شيء عليه، و إن كان من هؤلاء فأبنهـا

منه، فإنّه عنى الفراق» بتقريب: أنّ قوله: «فأبنها منه فإنّه عنى الفراق» معناه انعدام الزوجية.

و هذا الاستدلال كما ترى، فإنّ المؤثّر على الفرض إنّما هو اعتقاد الصحّة لا قصد الفراق، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون مراده (عليه السلام) أنّ له حقّ الإبانة للطلاق الذي يعتقد المطلّق صحّته، بمعنى: إقراره بما يعتقده، و الإبانة أثر من آثار الطلاق، و ليس معنى ذلك صحّة الطلاق.

و أمّا الاستدلال بذيل هذه الرواية «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم» فأيضاً ضعيف؛ إذ ليس لازم ذلك صحّة الطلاق، بل يمكن أن يكون معناه ترتيب آثار الطلاق للغير، بمعنى إقرارهم، فليس في الرواية صراحة، بل و لا ظهور في صحة الطلاق.

و من الروايات التي استدلّ بها: رواية علي بن أبي حمزة ـ مع قطع النظر عن سندها ـ أنّه سأل أبا الحسن (عليه السلام) عن المطلّقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: «ألزموهم من ذلك ما ألزموا أنفسهم و تزوّجوهن، فلا بأس بذلك»[1].

و يمكن الجواب عنها بأنّ جملة: «ألزموهم من ذلك ما ألزموا أنفسهم» جملة تمهيدية، و التزويج جائز لنا بما أنّهم يعترفون بهذه الشريعة و بصحّة الطلاق، و لا يستفاد من هذه الرواية ـ زيادة على الإقرار ـ الحكم بصحّة الطلاق و جواز

---

(١) تهذيب الأحكام ٨: ٥٨.

تزويجهن حتى للمخالف، فالتمسّك بهذه الروايات كما تمسّك الشيخ الحلي[١] و العلامة البلاغي[٢] لا يخلو من ضعف.

و أمّا رواية هيثم بن أبي مسروق عن بعض أصحابنا قال: ذكر عند الرضا (عليه السلام) بعض العلويين ممن كان ينتقصه، فقال (عليه السلام): «أما أنه مقيم على حرام؟» قلت: جعلت فداك، كيف و هي امرأته؟ قال: «لأنّه قد طلّقها»، قلت: كيف طلّقها؟ قال (عليه السلام): «طلّقها و ذلك دينه فحرمت عليه»[٣].

فيمكن الجواب عنها بأنّ قوله (عليه السلام): «فحرمت عليه» لا يدلّ على صحّة الطلاق؛ إذ من الممكن أن تكون الحرمة من أجل التجرّي، فبما أنّها حرام عليه باعتقاده فهو مقيم على الحرام من حيث التجرّي. و على فرض دلالتها فالرواية مرسلة و لا اعتماد عليها؛ و لذا لم نتعرّض لها.

و منها رواية محمد بن عبيد الله العلوي، إلا أنّ هذه الرواية مرتبطة بطلاق الثلاث.

---

(١) بحوث فقهية: ٢٧٦.

(٢) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٤١.

(٣) الاستبصار ٣: ٢٩١، وسائل الشيعة ٢٢: ٧٢، الباب ٣٠ ح ٢، وفيه: عن بعض أصحابه.

و منها رواية إبراهيم بن محمد الهمداني: «فانظر فإن كان ممن يتولانا و يقول بقولنا فلا طلاق عليه؛ لأنّه لم يأت أمراً جهله، و إن كان ممن لا يتولانا و لا يقول بقولنا فاختلعها منه، فانّه إنما نوى الفراق بعينه»[١].

و الجواب:

أولاً: أنّ هذه الرواية شبيهة برواية عبد الله بن طاووس المتقدّمة من حيث التعليل، و من الواضح أنّ نيّة الطلاق غير معتبرة عند أهل السنة، و ما ذكر من أنّه «نوى الفراق بعينه» لإقناع الشيعة، و القائلون بهذا القول يقولون بأنّ الاعتقاد بصحّة الطلاق موجب لصحّته بالعنوان الثانوي، و أمّا نيّة الفراق فلا توجب صحّة الطلاق.

و ثانياً: أمر الإمام (عليه السلام) بالاختلاع كما يمكن أن يكون من جهة صحّة الطلاق، كذلك يمكن أن يكون من باب الإقرار.

و أمّا رواية عبد الرحمن البصري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قلت له: امرأة طلّقت على غير السنة؟ قال: «تتزوّج هذه المرأة و لا تترك بغير زوج»[٢].

و رواية عبد الله بن سنان قال: سألته عن رجل طلّق امرأته لغير عدّة، ثمّ أمسك عنها حتى انقضت عدّتها، هل يصلح لي أن أتزوجها؟ قال: «نعم، لا تترك المرأة بغير زوج»[١].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٢، الباب ٣٠ ح١.

(٢) تهذيب الأحكام ٨: ٥٨، الاستبصار ٣: ٢٩٢.

فقد تقدّم بأنّهما غير مرتبطتين بالمقام؛ إذ لابدّ من حملهما على التقيّة؛ لأنّه لم يذكر بأنّ الطلاق صدر من المخالف.

هذه كافة الروايات التي استدلّ أو يمكن الاستدلال بها للقول الأوّل، و هو صحّة الطلاق البدعي الصادر من المخالف.

و **أما الاحتمال الثاني***: و هو الحكم ببطلان الطلاق البدعي و بقاء الزوجة على زوجيّة المطلّق، إلا أنّه يجوز للإمامي التزويج بها من باب قاعدة الإلزام، و هذا ما ذكره جمع، منهم: السيد الحكيم (قدس سره).

و قد استند(٢) (قدس سره) في ذلك لطائفتين من الروايات:

أما الطائفة الأولى ـ التي عبّر عنها بـ (ما دلّ على قاعدة الإلزام) ـ فقد ذكر لها عدّة روايات، منها: رواية عبد الرحمن البصري، و رواية عبد الله بن سنان، و قد تقدّم منّا بأنّه لم يذكر في الروايتين بأنّ المطلّق من المخالفين أو بما أنّه من المخالفين يجوز التزويج.

و منها: رواية علي بن أبي حمزة «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم و تزوّجوهن، فلا بأس بذلك»(٣).

---

(١) تهذيب الأحكام ٨: ٥٨، الاستبصار ٣: ٢٩٢، وسائل الشيعة ٢٢: ٧٣.

* الدرس السادس عشر: الأحد ٢٥ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٥٢٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٨: ٥٨، الاستبصار ٣: ٢٩٢.

و منها: مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني: «فاختلعها منه، فانّه إنما نوى الفراق بعينه»[١].

و منها: رواية عبد الله بن طاووس: «فأبنها منه فإنّه عنى الفراق»[٢].

و ذكر السيد الحكيم في ضمن هذه الطائفة الرواية الواردة في التعصيب، و عدّ كلام زرارة الذي قاله بالنسبة إلى رواية عبد الله بن محرز: (إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً) رواية أخرى، و الحال أنّ قوله: (خذهم بحقّك في أحكامهم و سنتهم كما يأخذون منكم فيه) من كلام زرارة.

و على أي نحو كان، رواية التعصيب لا ربط لها بالمقام؛ و لذا لا نبحث عنها.

ففي الحقيقة ما استند إليها روايات ثلاث: رواية علي بن أبي حمزة، و رواية إبراهيم بن محمد الهمداني، و رواية عبد الله بن طاووس.

و أمّا رواية عبد الرحمن البصري و رواية عبد الله بن سنان فمحمولتان على التقيّة حيث لم يذكر فيها بأنّ المطلّق من المخالفين.

و مدّعى السيد الحكيم (قدس سره) هو أنّ للإمامي ترتيب آثار صحّة الطلاق إذا كان في صالحه، و له طريقان في استفادة ذلك من هذه الروايات:

الطريق الأوّل: استفادة ذلك من نفس الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٢، الباب ٣٠ ح١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٥.

الطريق الثاني: استفادة ذلك بملاحظة الجمع بين هذه الروايات و الروايات الأخرى.

و مدعاه (قدس سره) في قبال المسلك الأوّل ـ القائل بالصحة الواقعيّة ـ هو أنّ الشيعي يمكنه الزواج من مطلقة المخالف إذا كان طلاقها طلاقاً بدعياً، فإذا تزوّج منها خرجت من زوجية الغير، و أمّا قبل التزويج فهي زوجة الغير.

و قبل التعرّض لكلامه (قدس سره) نذكر مقدّمة و هي: أنّه إن قلنا بتماميّة قاعدة الإقرار، و على ضوئها لاحظنا هذه الروايات فتكون قاعدة الإقرار من قبيل القرينة المتصلة و شارحة لمفاد الروايات، و تكون مانعة من استظهار الصحة الواقعية من الروايات.

و أمّا إذا لم نقل بها، أو لم تكن ملتفتة إليها، فهل يستفاد من هذه الروايات قاعدة بعنوان قاعدة الإلزام أو لا؟ و من المعلوم أنّ قاعدة الإلزام على فرض استفادتها قاعدة تعبّدية و ليست بقاعدة عقلائية، كما في قاعدة الإقرار، فإنها قاعدة عقلائية و مشهورة بين المسلمين، و هذا بخلاف قاعدة الإلزام، فإنّها ليست بمشهورة بين المسلمين ولم يتعرّض لها أكثر فقهائنا ـ كما ذكرنا ذلك في أوّل البحث عن قاعدة الإلزام ـ و عليه فما سنذكره من المناقشة لا يكون منافياً لما ذكرناه في البحث المتقدّم؛ إذ المناقشات على المسلك الأوّل كانت مبنية على تمامية قاعدة الإقرار و مع الإلتفات إلى تلك القاعدة.

فإذا ظهرت هذه المقدّمة نقول: إنّ السيد الحكيم (قدس سره) ذكر في الطريق الأوّل: (فإن الأمر بالتزويج، و الاختلاع، و الإبانة، و الأخذ، لا يدلّ

على الصحّة، بل من الجائز تشريع تزويج زوجة المخالف، فتخرج عن الزوجية بذلك، نظير استرقاق الكافر الذي هو حرّ قبل الاسترقاق، و حيازة المباح الموجبة لملكية المباح قبل الحيازة، و استرقاق زوجة الكافر، فتكون أم ولد للمسترق)[1].

و هذا لعلّه غلط من الناسخ؛ إذ الاسترقاق لا يوجب كونها أم ولد، بل يوجب صيرورتها أمَة بعد ما كانت حرّة و زوجة للغير، و الصحيح فتكون أمة للمسترق، و قوله: (لا يدلّ على الصحّة، بل من الجائز تشريع تزويج زوجة المخالف) و إن كان صحيحاً، أي أنّه لا يضرّ إبداء الاحتمال في باب الاستظهار، إلا أنّه لا معيّن لهذا الاحتمال في قبال الاحتمال السابق، مع أنّ تشريع تزويج زوجة الغير بعيد.

و هذه الروايات التي استدلّ بها ـ مع قطع النظر عن القرينة التي ذكرناها ـ بعضها مصرّحة بعدم الزوجية كقوله (عليه السلام): «فإنّ المرأة لا تترك بغير زوج»، و قوله (عليه السلام): «لا تترك المرأة بغير زوج» في روايتي عبد الرحمن و عبد الله بن سنان، و مرجعه إلى نفوذ الطلاق إمّا تقيّة على ما اخترناه و إمّا من باب قاعدة الإلزام على ما ذهب إليه المشهور.

و أمّا رواية علي بن أبي حمزة فهي أيضاً كذلك، فإنّ قوله (عليه السلام): «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم و تزوّجوهن فلا بأس بذلك» معناه: تثبيتهم و اعتبار إنشائهم اعتبار الطلاق المحقق، و مرجعه إلى أنّ الشارع

(١) مستمسك العروة ١٤: ٥٢٦.

اعتبرها مطلّقة، هذا إذا كانت للجملة موضوعية، و أمّا إذا كانت تمهيدية لجواز التزويج فالأمر أوضح.

و أمّا مكاتبة إبراهيم بن محمد: «فاختلعها منه، فانّه إنما نوى الفراق بعينه» فإنّا قد ذكرنا في بحث الأصول بأنّ للظهور درجتان:

فقد يكون الظهور من حاقّ اللفظ، كما يقال في جواب (هل زيد في الدار؟): (ليس زيد في الدار)، فإنّ الجواب مطابق للسؤال بلا لفّ و دوران، و هذا ما يمكن تسميته بالظهور الذاتي.

و قد يكون الظهور ظهوراً مقامياً، أي نحن نستظهر من باب أصالة التطابق بين الجواب و السؤال، كما إذا سأل في وقت حسّاس: (هل زيد في الدار؟) فيجاب: (أطلبه في المسجد) أو (خرج من المنزل صباحاً) فنحن نعتبر هذا الجواب نحو بيان لعدم وجوده في البيت مع قطع النظر عن أنّ الوقت وقت حسّاس.

و هذه الرواية بلحاظ نفس قوله: «فاختلعها منه» لا تدلّ إلا على أنّ له حق الاختلاع، و مع افتراض كونها زوجة للغير و التعليل بأنّه «عنى الفراق» فلابدّ من استظهار وقوع الطلاق.

نعم، لو كانت قرينة في البين ـ كما نحن قلنا بوجود قرينة الإقرار ـ فتحمل على الإقرار.

فبملاحظة أنّ زوجة الغير ـ مع فرض كون الزوجية شرعية ـ لا يمكن اختلاعها، فمعناه: أنّه وقع الطلاق، و لا سيما مع وجود جملة: «فإنّه عنى

الفراق»، فمجرد عدم كون الدلالة من حاقّ اللفظ لا يكفي لاستظهار هذا المعنى، فإنّا لا نحتاج إلى الظهور من حاقّ اللفظ إلا في موارد يكون الظهور مختصاً بالحاقّ، كما في المثال المتقدّم.

و من هنا ظهر حال رواية عبد الله بن طاووس التي ورد فيها: «فأبنها فإنّه عنى الفراق».

فهذه الروايات مع قطع النظر عن القرينة الخارجية التي أشرنا إليها تصرّح بأنّ الطلاق واقع بملاحظة عدم جواز إبانة زوجة الغير، و قياس زوجة المسلم بزوجة الكافر في غير محلّه، مع أنّ التزويج إنّما هو من قبل المرأة، فإنّ المرأة هي التي تنشئ صيغة العقد، و مجرد إبداء هذا الاحتمال لا يصحح الاحتمال.

و أمّا ما ذكرنا من عدم دلالة الروايات على الصحّة الواقعيّة فإنّما هو من جهة وجود القرينة الخارجية، و هي قاعدة الإقرار.

هذا كلّه بالنسبة إلى استظهار عدم وقوع الطلاق من نفس هذه الروايات.

و أمّا استظهار عدم وقوع الطلاق بلحاظ الجمع بين الروايات فذكر السيد الحكيم:

(و من المعلوم أنّ ارتكاب ذلك في مقام الجمع بين الأدلّة أهون من البناء على صحّة الطلاق الفاقد للشرائط، بل هو مقتضى الجمع العرفي بين الأدلّة الأولية و بين هذه النصوص، و صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه

السلام): سألته عن الأحكام، قال (عليه السلام): «يجوز على أهل كل ذي دين ما يستحلون»)[1].

و الجمع بين الأدلّة بهذا النحو لعلّه ليس أهون من البناء على الصحّة؛ و ذلك لأنّه كيف يمكن الجمع بين ما تدلّ على أنّ المطلّقة بالطلاق البدعي زوجة أو «إياكم و المطلّقات ثلاثاً فإنّهن ذوات أزواج» ـ و من الواضح أنّ الطلاق الثلاث من غير رجعة من أنواع الطلاق البدعي ـ و الحكم بجواز تزويجهن.

نعم، لو كان الحكمان في وعائين زمانيين ـ كما يقتضي ذلك قاعدة الإقرار ـ فإنّه حين لم ينجر المخالفون إلى التعصب الديني و كان باب البحث و المذاكرة مفتوحاً، ففي هذا الوعاء يقال بأنّ الطلاق البدعي فاسد و جميع آثار الزوجية باقية، و هنا موقف آخر، و هو موقف التجميد و التصلّب، و في هذا الموقف تكون أعمال المخالفين مصداقاً للإقرار.

و هذه الروايات ـ على فرض تماميتها ـ في الموقف الثاني، فلابدّ من الجمع بينها بهذا النحو، لا بالنحو المتقدّم.

و أمّا الطائفة الثانية من الروايات التي استدلّ بها السيد الحكيم وعبّر عنها بـ (ما تضمّنت اللزوم دون الإلزام) فهي روايتان.

إحداهما: رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يطلّق امرأته ثلاثاً، قال (عليه السلام): «إن كان مستخفّاً بالطلاق ألزمته ذلك»[1].

---

(١) مستمسك العروة ١٤: ٥٢٦.

والظاهر أنّ ذكر هذه الرواية في هذه الطائفة بلا وجه؛ إذ الإمام (عليه السلام) يقول: «ألزمته» فهذه الرواية داخلة في الإلزام، و نحن قلنا سابقاً: إنّ هذه الرواية محمولة على التقيّة.

ثانيتهما: رواية عبد الله بن طاووس، فإنّ في ذيلها: «إنّه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم» بتقريب: أنّه لابد من حمل الرواية على الإلزام؛ و إلا يلزم منها التناقض فيما إذا كان الزوجان مختلفين من حيث المذهب.

قال السيد الحكيم: (و دلالتها على صحّة الطلاق أيضاً غير ظاهرة؛ فإن اللزوم أعم، و لا سيما بملاحظة لزوم التعارض بين تطبيقي الحديث فيما لو كان أحد الزوجين مخالفاً، و الآخر مستبصراً، فإنّ المستبصر يدين بفساد الطلاق، و المخالف يدين بصحته، و لا يمكن الجمع بين الحكمين، لأنّ الطلاق لا يقبل الوصف بالصحة و الفساد من جهتين، فلابدّ أن يكون المراد مجرد الحكم على من دان منهما بما دان)[٢].

و من الواضح أنّ الحكم على من دان منهما بما دان لا يحلّ المشكلة، بل يوجدها؛ فإنّه لو كان الزوج مستبصراً و الزوجة مخالفة يلزم على الزوجة الامتناع من الاستمتاعات و يجوز للزوج الاستمتاع، و الظاهر من قوله (عليه السلام): «من دان بدين قوم» هو الأديان الفاسدة، لا دين الله، و عليه

---

(١) الاستبصار ٣: ٢٩٢، تهذيب الأحكام ٨: ٥٩.

(٢) مستمسك العروة ١٤: ٥٢٧.

يكون معنى قوله (عليه السلام): «لزمته أحكامهم» هو: يقرّون على أعمالهم، سواء أكان لهم أم عليهم.

الفرع الثاني*: في أنّه لو طلّق المخالف زوجته بالطلاق البدعي و قلنا ـ كما تقدّم ـ بأنّه يقرّ على طلاقه، أو يلزم بما ألزم به نفسه، و بعد انتهاء الزوجة من العدّة استبصر المطلّق، فهل ينتفي الطلاق أو لا؟

و لابدّ من التذكير بأنّ المتعرّضين لهذه المسألة عددهم قليل، و كلماتهم مختلفة، فاختار بعض أنّه لا أثر للاستبصار بعد العدّة، إلا أنّ الأغلب على أنّ الاستبصار يؤثر حتى إذا كان بعد العدّة و تكون المرأة زوجته. هذا فيما إذا لم تتزوّج المرأة بعد، هكذا في منهاج الصالحين[1].

و الظاهر أنّ الحكم في هذه المسألة مبتن على المسالك الثلاثة المتقدّمة في الفرع الأوّل.

فإن قلنا بالمسلك الأوّل و هو: ما قال به جمع من أنّ الطلاق البدعي من المخالف صحيح واقعاً، فعلى هذا المسلك لا يكون لاستبصاره بعد العدّة أيّ أثر؛ لأنّ العلقة الزوجية قد انتهت بانقضاء العدّة، و عودة الزوجية متوقّفة على سبب من الأسباب.

و إن قلنا بالمسلك الثاني من أنّ الطلاق البدعي باطل و إن كان صادراً من المخالف، إلا أنّه رخّص للإمامي تزويج المطلّقة بالطلاق البدعي، فإن تزوّجت

---

* الدرس السابع عشر الإثنين ٢٦ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(١) لم أجد هذه المسألة في المنهاج.

المرأة بعد انقضاء عدّتها فتحقّقت البينونة بسبب زواجها، و إن لم تتزوّج فهي زوجة للمطلّق، و الأدلّة الدالّة على ترخيص الإمامي بالزواج منها قاصرة و لا تشمل ما إذا استبصر المخالف المطلّق.

توضيح ذلك: أنّ القائل بهذا المسلك ـ كالسيد الحكيم (قدس سره) ـ يستدلّ بطائفتين من الروايات:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على قاعدة الإلزام ـ على ما ذهبوا إليه ـ أو على قاعدة الإقرار ـ كما هو المختار ـ كقوله (عليه السلام) في رواية علي بن أبي حمزة: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم»، بتقريب: أنّ موضوع الإلزام هو نفس المطلّق، و إلزام المطلّق ليس بلحاظ المعنى المصدري حتى يقال بأنّ الموضوع ـ و هو الطلاق ـ باق، أي أنّ الطلاق موضوع للإلزام بحدوثه، بل بلحاظ الاسم المصدري الذي يعتقد به المخالف بحسب تديّنه.

و المراد من الاسم المصدري هو النتيجة الحاصلة من الطلاق التي لها امتداد، و ليس كالطلاق بالمعنى المصدري الذي ليس له امتداد، بل مجرد إنشاء و ينعدم بعد الإنشاء.

فما ألزم به نفسه هو طلاق المرأة، فما نريد إلزامه هو إلزامه بمعتقده الذي له امتداد، و من الواضح أن الإلزام بمعتقده يصحّ فيما إذا كان المطلّق معتقداً به بقاءً حتى يقال: «ألزموه بما ألزم به نفسه»، و أمّا إذا استبصر المخالف و تبدّل اعتقاده فهو لا يلتزم فعلاً بتحقّق الطلاق بمعنى الاسم المصدري، بل يعتقد بقاء

الزوجية، و عليه فلا يمكن التمسك بقاعدة الإقرار لإثبات حقّ الزواج من هذه المرأة للإمامي أو حقّ تزويجها للغير إذا كانت إمامية.

و بتقريب آخر: أنّ قانون الإلزام من القوانين المجعولـة منّـة عـلى الشـيعة و تشديداً على المطلّقين بالطلاق البدعي، أي أنّ لسان الروايات الدالّة على القاعدة لسان الامتنان، و هذا اللسان يقتضي محدودية هـذا الحكـم بـما لم يتغـيّر رأيـه ولم يستبصر و مادام كونه مخالفاً حتى يكون التشديد مناسباً له، و أمّا بعد استبصـاره فالمناسب له هو التوسعة عليه.

الطائفة الثانية: و هي الروايات التي دلّت على «أنّ من دان بدين قـوم لزمتـه أحكامهم»، فإيضاً كذلك، فإنّ موضوعها هو «من دان بدين قـوم»، فـمادام هـو متديّناً بدين قوم لزمته أحكامهم، و من أحكامهم الترخيص في تزويج مطلّقتهم بالطلاق البدعي، و هذا الموضوع ينتفي فيما إذا دان بدين آخر.

و ما يمكن أن يقال بالنسبة إلى هذه الروايـة مضـافاً ـ إلى مـا تقـدّم ـ هـو أنّ الحكم بالترخيص الذي يحكم به القائل بالمسلك الثـاني لـيس مـن بـاب الأخـذ بأحكام ذلك الدين، فإنّ حكم ذلك الدين هو صحّة الطلاق و أنّ المـرأة مالكـة لأمر نفسها، و ليس من أحكام ذلك الدين أنّ الزوجة باقية على زوجية المطلّق و يجوز للإمامي التزويج بها و بالزواج معها تنعدم زوجيتها عن الزوج الأوّل.

فما هو من أحكامهم ـ و هو صحّة الطـلاق ـ لا يقـول بـه، و الحكـم الـذي يقـول بـه ـ و هـو الترخـيص بتـزويج الغـير و أنّ حكـم هـذا الـزواج حكـم الاسترقاق ـ ليس من أحكامهم.

فتقريب هذه الطائفة من الروايات بهذا النحو محلّ تأمّل.

و على أي نحو كان الملتَزم، فهذا المسلك يرى أنّ المطلقة بالطلاق البدعي زوجة للمطلّق، إلا أنّه للإمامي حقّ التزويج بها، فهو يرى بأنّ الدليل الدال عليه لا إطلاق له لما بعد الاستبصار، بل ظاهر في اختصاص الحكم بحالة الخلاف، فالحكم يكون محدوداً.

و على فرض أنّا شككنا في الإطلاق و عدمه تصبح الرواية مجملة، و مقتضى الروايات الكثيرة الدالّة على عدم جواز التزويج بذات البعل هو عدم الجواز، و لا يمكن التمسّك لجواز التزويج فيما بعد الاستبصار بالدليل المخصص الأزماني؛ و ذلك لإجمال الدليل، فيدخل في المسألة المعنونة و المعروفة في الأصول من أنّه إذا خصص عام بمخصص أزماني مجمل هل يرجع فيما بعد إلى استصحاب الحكم المخصص أو أنّه يؤخذ بالعموم؟

و المختار تبعاً لجماعة من المحقّقين هو الرجوع إلى العام، و هو حرمة التزويج بذات البعل.

و على كلّ حال، على هذا المسلك ـ وعلى فرض صحّته ـ ليس لأحد التزويج بمطلّقة المطلّق المخالف بعد استبصاره، و الزوجة زوجته.

و أمّا إذا قلنا بالمسلك الثالث و هو: أنّ الطلاق البدعي باطل و فاسد، و الحكم بجواز التزويج بها من باب قانون الإقرار، و ليس قانون الإقرار ـ كما تقدّم ـ من باب التوسعة على الإمامي و التضييق على الآخرين، بل من باب أنّ التعايش السلمي هو الذي يقتضي احترام قانون الآخرين، سواء أكان القانون

موجداً لارتباط الزوجية و أشباهها أم رافعاً لارتباط الزوجية، و يقرّون على قوانينهم إذا استبصروا فيما إذا لم يكن قانونهم مخالفاً بقاءً مع الأحكام الشرعية، فإنّ بعضهم يرى جواز التزويج بالمخلوقة من مائه، كما إذا زنى بامرأة و تولّدت منها بنت، فإنّ تزوّج شخص بالمخلوقة من مائه ثم استبصر لا يقرّ على هذا الزواج، فلا أثر للاستبصار بعد انقضاء العدّة على هذا المسلك، بل يقرّ على ما فعله إذا لم يكن بقاءً مخالفاً للحكم الشرعي. ومن الواضح أنّ هذا الحكم ربما يكون له و ربما يكون عليه. و ربما يؤيد ما ذكرنا رواية علي بن سويد[1].

الفرع الثالث*: هو أنّه لو طلّق المخالف زوجته بالطلاق الثلاث الذي لا يترتّب عليه الأثر عند الإمامية، فهل يكون مثل هذا الطلاق مورداً لقاعدة الإقرار أو الإلزام أو لا؟

و من الواضح أنّ طلاق الثلاث إنّما يترتّب عليه الأثر و يوجب البينونة و لا يجوز للزوج التزوّج بها ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾[2] فيما إذا أوقع طلاق الثلاث متخللاً برجوعين أو عقدين بعد العدّة أو رجوع و عقد.

إلا أنّ أكثر العامة ذهبوا إلى أنّ الأثر المذكور يترتّب على طلاق الثلاث و إن لم يكن بينها رجوع أو عقد، بأن ينشئ طلاق الثلاث إمّا بصيغة واحدة كأن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٦٣.

* الدرس الثامن عشر: الثلاثاء ٢٧ رمضان المبارك ١٤٠٧.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٠.

يقول: (أنت طالق ثلاثاً) أو بصيغ متعددة بلا فصل رجوع أو عقد بأن يقول: (أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق).

و الكلام في حكم هذا الطلاق الثلاث الصادر من المخالف، فقد وردت روايات متعددة بأنّه «إياكم و المطلّقات ثلاثاً فإنّهن ذوات أزواج»، و هذه الروايات ـ كما هو ظاهر ـ تدلّ على أن المطلّقات ثلاثاً ذوات أزواج و أنّ هذا الطلاق لا يوجب انتفاء الزوجية، فضلاً عن البينونة و عدم جواز التزويج.

و توضيحاً لتحرير محلّ البحث نقول: إنّ الطلاق تارة يكون فاقداً لشرائطه المعتبرة عندنا و غير معتبرة عند العامة، كوقوع الطلاق في طهر المواقعة و شهادة عدلين و عدم التعليق و أمثال ذلك.

و أخرى لا يكون فاقداً للشروط العامة المشار إلى بعضها، إلا أنّه وقع و صدر ثلاثاً أو بصيغة واحدة أو بصيغ متعددة في مجلس واحد.

فإن كان الطلاق فاقداً للشرائط العامة المشار إليها فهذا داخل في البحث السابق و أنّ الطلاق البدعي هل هو صحيح واقعاً أو ليس بصحيح؟

و إن لم يكن فاقداً للشرائط العامة، إلا أنّه فاقد لشرط آخر و هو: لزوم وقوع طلاق الثلاث بعد طلاقين بينهما رجوع أو عقد، فهذا يتصوّر على نحوين:

الأول: يأتي بطلاق الثلاث بصيغة واحدة و يقول: (أنت طالق ثلاثاً).

و ما يدلّ على أن المطلّقات ثلاثاً ذوات أزواج إنّما هو بلحاظ أنّ هذا الطلاق لا يقع إلا واحداً كما عليه أكثر فقهائنا (قدّس الله أسرارهم).

و قد نسب هذا القول إلى أشهر الروايتين(١)، فإنّ المسألة خلافية، فقد ذهب الأكثر إلى أنّه يقع واحداً(٢)، و في قبال ذلك ذهب جمع إلى أنّه لا يقع، و لا واحداً(٣).

---

(١) ذهب المحقق وصاحب الجواهر إلى أنّ أشهر الروايتين هو وقوعه طلقة واحدة، قال في الشرائع: و يشترط في الصيغة تجريدها عن الشرط و الصفة في قول مشهور لم أقف فيه على مخالف منّا، و لو فسّر الطلقة باثنتين أو ثلاث، قيل: يبطل الطلاق، و قيل: يقع واحدة بقوله طالق، و يلغى التفسير، و هو أشهر الروايتين. [شرائع الإسلام ٣: ٩]، وقال صاحب الجواهر: و هو أشهر الروايتين عملاً كما عرفت، بل قيل: و رواية. [جواهر الكلام ٣٢: ٨٢]

(٢) ذهب الشيخ وابن البراج والعلامة إلى انّه يقع طلقة واحدة، قال الشيخ في النهاية: «و من شرائط الطلاق العامة أن يُطلّقها تطليقة واحدة. فإن طلّقها أكثر من ذلك ثنتين أو ثلاثاً أو ما زاد عليه، لم يقع أكثر من واحدة» [النهاية: ٥١٢] و قال في المبسوط: «و لو قال أنت طالق أكثر الطلاق عدداً أو أكثر الطلاق: كان عندنا مثل الاولى سواء، و عندهم تطلق بالثلاث لأنّ أقلّه واحدة و أكثره ثلاث فإن قال أكمل الطلاق وقعت واحدة عندنا...» [المبسوط: ٥/ ١٣] و قال في الخلاف: «إذا طلقها ثلاثاً بلفظ واحد كان مبدعاً و وقعت واحدة عند تكامل الشروط عند أكثر أصحابنا و فيهم من قال: لا يقع شيء أصلاً و به قال علي (عليه الصلاة و السلام) و أهل الظاهر، و حكى الطحاوي عن محمد بن إسحاق انّه قال: تقع واحدة كما قلناه، و روى انّ ابن عباس و طاووساً كان يذهب إلى ما يقوله الإمامية. [الخلاف: ٤/ المسألة ٣، كتاب الطلاق]

و قال ابن البراج: «إذا قال لها: «أنتِ طالق اثنين» وقعت طلقة في الحال، بقوله أنت طالق إذا نوى الفرقة، و ما عدا ذلك لغو. [المهذب: ٢/ ٢٧٩] و إلى ذلك ذهب العلامة في المختلف: «انّ المقتضى للواحدة ثابت. و المانع لا يصلح للمانعية فيثبت الحكم، أمّا وجود المقتضي- فهو

و الثاني: يأتي بثلاث صيغ متوالية، و لا إشكال في أنّه يقع طلاقاً واحداً إذا كان جامعاً للشرائط الأخر.

و من الواضح أنّها لا تكون ذات زوج إذا كان طلاق الثلاث بصيغ متعددة، فإنّه يقع طلاقاً واحداً بلا إشكال، و لها أن تتزوج بعد انقضاء العدّة. و هذا بخلاف ما إذا كان بصيغة واحدة، فإنّه كما أشرنا ذهب جمع إلى أنّه لا يقع إلا واحداً، و ذهب جمع آخر إلى أنّه لا أثر له.

لفظ الطلاق و قوله أنت طالق، للإجماع على سببيّته مع وجود شرائطه. و التقدير حصول ذلك و أمّا عدم صلاحية المعارض للمانعية فلأنّه ليس إلّا قوله ثلاثاً و هو غير معارض لأنّه مؤكد لكثرة الطلاق و إيقاعه، و تكثير سبب البينونة، و الواحدة موجودة في الثلاثة لتركبها عنها و عن وحدتين أُخريين و لا منافاة بين الكل و جزئه فيكون المقتضي و هو الجزء خالياً عن المعارض». [المختلف: ٣٦، كتاب الطلاق]

(١) ذهب ابن أبي عقيل و السيد المرتضى و سلار و ابن حمزة و يحيى بن سعيد إلى عدم الوقوع. قال ابن أبي عقيل: «لو طلقها ثلاثاً بلفظ واحد و هي طاهر لم يقع عليها شيء». [المختلف: ٣٥، كتاب الطلاق]

و قال السيد المرتضى: «و مما انفردت به الامامية القول: بأنّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع، و باقى الفقهاء يخالفون في ذلك». [الانتصار: ٣٠٨]

و قال سلار: في شروط الطلاق «و ان يتلفظ بالطلاق موحداً». [المراسم: ١٦١]

و قال ابن حمزة في تفسير الطلاق البدعي «و هو الطلاق المعلق بشرط، و ايقاع الطلاق ثلاثاً بلفظة واحدة و لا يقع كلاهما و قال بعض أصحابنا تقع واحدة من ثلاث».[الوسيلة: ٣٢٢]

و قال بن سعيد في شرائط صحة الطلاق: «و أن يتلفظ به موحداً فإن خالف لم يقع، و قيل يقع واحدة». [الجامع للشرائع: ٤٦٥]

و مقتضى القاعدة في المقام ـ و أما مقتضى الروايات فلا نبحث عنه فعلاً و المختار أنّه ليس مقتضاها إلا مقتضى القاعدة ـ هو أنّ إنشاء طلاق الثلاث بصيغة واحدة يتصوّر بأنحاء ثلاثة قد تعرّض لها فقهاء العامة و الخاصّة في كلماتهم:

الصورة الأولى: أن يكون المنشأ عبارة عن أمر واحد و هو طلاق الثلاث، أي أنّه ينشئ بقوله: (أنت طالق ثلاثاً) إنشاء طلقات ثلاث و أعدام ثلاثة للنكاح، و هذا ظاهر إنشاء (أنت طالق ثلاثاً).

الصورة الثانية: أن تكون كلمة (ثلاثاً) في نظر المنشئ منفصلاً من جملة: (أنت طالق) فكأنّه قال: (أنت طالق).

و اعتبر هذا الطلاق طلاقاً ثلاثاً. و هذا ما ذكره جمع من العامة، كما في مغني ابن قدامة(۱)، و ذكره جمع من الخاصة كصاحب الجواهر(۲) و غيره(۱).

---

(۱) وإن طلق ثلاثًا بكلمة واحدة وقع الثلاث، وحرمت عليه حتى تنكح زوجًا غيره، ولا فرق بين قبل الدخول وبعده... وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم. [المغني ۸: ۲٤۳]

وقال النووي في المجموع: وان قال أنت طالق ثلاثاً وقع عليها الثلاث. وبه قال جميع الفقهاء إلا رواية عطاء فإنّه قال يقع عليها طلقة.

دليلنا: أنّ قوله: (أنت طالق) اسم لجنس من الفعل، يصحّ للواحدة ولما زاد عليها، وقوله: (ثلاث) مفسر له، فكان وقوع الثلاث عليها دفعة واحدة. [المجموع ۱۷: ۱۳۰]

(۲) قال صاحب الجواهر: أما إذا قصد معنى الصيغة أوّلاً و أضاف إليها (ثلاثاً) بقصد آخر مستقل، فإنّه يكون حينئذ صحيحاً و تلغو إضافته، ضرورة رجوعه إلى بيان ما تعلّق به غرضه من عدد الصيغة، نحو قول نوح (على نبينا و آله و عليه السلام) لما خاف الغرق: «لا

الصورة الثالثة: أن يكون قوله: (أنت طالق ثلاثاً) على نحو الاستعارة، و مراده إنشاء البينونة الحاصلة شرعاً بسبب طلاق الثلاث الشرعي.

و هذا في الحقيقة إنشاء حكم الطلاق لا إنشاء الطلاق. و هذا ما تعرّض له ابن رشد[٢] و غيره.

و على هذا النحو من التصوير لعلّه يحمل كلام أمير المؤمنين (عليه السلام): «يا دنيا غرّي غيري فقد طلّقتك ثلاثاً لا رجعة بعدها أبداً»[٣] و ليس معنى ذلك أنّ الإمام (عليه السلام) طلّق الدنيا أوّلاً ثم رجع ثم طلّق ثم رجع ثم طلّق، بل معناه أنّ البينونة الحاصلة بسبب طلاق الثلاث قد تحقّقت.

أمّا الصورة الأولى و هي: إنشاء أعدام ثلاثة للنكاح الواحد أمر غير معقول و غير عقلائي، فإنّ من الأمور الواضحة أنّه ليس نقيض الواحد إلا الواحد، و ليس الوجود الواحد قابلاً للنقائض المتعددة، فإنشاء أعدام ثلاثة للنكاح الواحد

إله إلا الله ألفاً»، فيكون مراده في الحقيقة في الثلاث تكرّر النطق بها ثلاثاً على معنى إنى أقول: (أنت طالق) ثلاثاً.... و كيف كان فقد بان لك مما سمعته من النصوص السابقة أنه لو كان المطلّق مخالفاً يعتقد الثلاث لزمته ؛ لأنّ ذلك دينه، مضافاً إلى الإجماع بقسميه عليه. [جواهر الكلام ٣٢: ٨٧]

(١) كالمحقق الحلي. [شرائع الإسلام ٣: ٩]

(٢) قال ابن رشد: جمهور فقهاء الأمصار على أنّ الطلاق الثلاث حكمه حكم الطلقة الثالثة، و قال أهل الظاهر و جماعة: حكمه حكم الواحدة و لا تأثير للفظ في ذلك. [بداية المجتهد ٢: ٦٢]

(٣) نهج البلاغة: ٧٧ باب المختار من حكم أمير المؤمنين (عليه السلام). [صبحي الصالح]

غير قابل للإنشاء القانوني، و لا فرق فيما ذكرنا بين التكوينيات و الاعتباريات، فكما أنّ التكوينيات الموجودة بالوجود الواحد غير قابلة إلا لانعدام واحد، كذلك الاعتباريات قابلة لإعدام واحد لا إعدامات متعددة، فعلى القاعدة مثل هذا الطلاق يكون باطلاً.

و أمّا الصورة الثانية فمقتضى القاعدة يكون اعتبار الطلاق ثلاثاً اعتباراً لغواً، فيقع واحداً.

و أمّا الصورة الثالثة و هي إنشاء الحكم بتخيّل أنّ الطلاق من قبيل النذر، فكما يمكن جعل شيء على نفسه بالنذر كذلك يمكن جعل الطلاق على نفسه، فعلى القاعدة مثل هذا الطلاق لا يترتّب عليه أي أثر.

و المشهور و إن ذهبوا إلى أنّ طلاق الثلاث بصيغة واحدة يقع واحداً، إلا أنّه لا وجه لما ذهبوا إليه، فإنّ الظاهر من قول الرجل: (أنت طالق ثلاثاً) هو الصورة الأولى، و هكذا لو استظهر الصورة الثانية.

و أمّا الصورة الثالثة فلا يستظهر من هذه العبارة، فقوله (عليه السلام): «إياكم و المطلّقات ثلاثاً فإنهن ذوات أزواج» إمّا ناظر إلى الموارد التي يكون الطلاق فاقداً لشرائط الطلاق ـ كما لعلّه أغلب طلاق أهل السنة من هذا القبيل ـ و إمّا ناظر إلى ما إذا كان الطلاق بصيغة واحدة.

و على أي حال، الأثر المرغوب من البينونة و عدم جواز التزويج إلا مع المحلل مما لا يترتّب عليه، و كما أشرنا لا يستفاد من روايات الباب إلا ما ذكرنا على وفق القاعدة.

و على الصور الثلاث المتقدّمة يقع طلاق الثلاث الصادر من المخالف واحداً، و هذا مما لابدّ من الالتزام به.

و ذلك لأنّ غاية الأمر إمّا شرط الصيغة مفقود أو منضم إلى سائر الشروط المفقودة، و المفروض أنّ مثل هذا لا ينافي قاعدة الإلزام أو الإقرار.

و أمّا ترتيب آثار طلاق الثلاث ـ فقد ذكرنا في أوّل البحث أنّ المتعرّضين لهذه المسألة من القدماء عدد قليل و من المتأخرين أكثر ـ فظاهر كلمات بعض القدماء و المتأخرين هو ترتيب آثار الطلاق الثلاث في البينونة و عدم جواز التزويج حتى تنكح زوجاً غيره، و إن كانت كلمات بعضهم فيها نحو إجمال كما في الاستبصار[1].

و معنى ترتيب آثار طلاق الثلاث هو عدم جواز الرجوع أو التزويج للمخالف، و يدلّ عليه رواية عبد الله بن طاووس: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم» و رواية جعفر بن محمد العلوي: «إنّ طلاقكم الثلاث لا يحلّ لغيركم، و طلاقهم يحلّ لكم؛ لأنّكم لا ترون الثلاث شيئاً و هم يوجبونها» و رواية عبد الأعلى: «إن كان مستخفّاً بالطلاق ألزمته ذلك»، و نحن و إن قلنا بأنّ هذه الرواية محمولة على التقيّة؛ لأنّه لم يذكر فيها كون المطلّق مخالفاً أو موافقاً، إلا أنّه بناء على أن تكون الرواية مرتبطة بطلاق الثلاث الصادر من المخالف فيمكن الاستدلال بها.

---

(١) الاستبصار ٣: ٢٨٥ باب أنّ من طلّق امرأته ثلاث تطليقات مع تكامل الشرائط في مجلس واحد وقعت واحدة.

و كـذا يمكن الاستدلال بقـوله (عليه السـلام): «ألزمـوهم بـها ألزمـوا بـه أنفسـهم» أو قولـه (عليه السلام): «يجوز على أهـل كلّ ذي دين مـا يستحلّون».

و عليه فإن رجع أو تزوّجها يكـون رجوعـه أو زواجـه فاسـداً مـن وجهـة نظـره، و هل يمكن لنا ترتيب آثار الفساد على هذا الرجوع أو الزواج أو لا؟

قال صاحب الجواهر في كتـاب الميراث: (و لـو تزوّجـوا بالسـبب الفاسـد عندهم الصحيح عندنا أمكن جريان أحكام الصحيح عليه، لإطلاق ما دلّ عـلى صحته التي لا يقدح فيها زعمهـم الفسـاد، و يحتمـل إلـزامهم بأحكـام الفاسـد معاملة لهم بما يقتضيه دينهم و إلزامهم بما ألزمـوا بـه أنفسـهم. فالعـامي المطلّـق ثلاثاً بصيغة واحدة لا يترتّب على رجوعه بها في العدّة حكمه، بل لنا أن نتزوّجها و إن كان قد رجع بها؛ إلزاماً لهم بما ألزموا به أنفسهم، و لعلّ هذا هو الأقوى)[1].

و يمكن أن يناقش في قاعدة الإلزام بما ذكره العلامة البلاغي في ضمن كلام له و هو: (أنّه يمكن إلزامهم بما هو من أحكامهم، و أمّا الفسـاد فلـيس بحكـم؛ لأنّ أحاديث الإلزام ناظرة إلى الأحكام العملية. و الآثار الشـرعية دون مـا هـو مثل الفساد الوضعي إن فرض له وجود غير منتزع من عدم ترتب الأحكام، فإنّه ليس الفساد الوضعي إلا عدم الحكم، أي أنّه لغو)[2].

---

(١) جواهر الكلام ٣٩: ٣٢٤.

(٢) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٧٢.

و لكن الحكم شامل للحكم بالصحّة و الفساد. و الفساد و إن كان أمراً عدمياً، إلا أنّه من قبيل العدم و الملكة، فلا يمكن المناقشة في قاعدة الإلزام بمثل هذه المناقشة.

و العمدة أنّ هذا الحكم مستند إلى هذه الروايات، و كما عرفت سابقاً أنّ هذه الروايات إمّا ضعيفة سنداً أو دلالة، فلابدّ و أن نرى ما يقتضي الإقرار، و مقتضى الإقرار في المقام هو الحكم بالفساد؛ لأنّ الإقرار يكون في نطاق إقرارهم على رؤيتهم الدينية، و من الواضح أنّ هذا الرجوع فاسد على مرامهم، و لذا ذكر الفقهاء بأنّه لو صلّى و صام على خلاف مسلكه ثمّ استبصر لا يحكم بالصحّة، بل لابدّ من إعادة الصلاة و الصوم.

و سيأتي البحث عن صحة رجوعه أو زواجه منها في الفرع الخامس و أنّه ما هو حكم ما إذا أتى بالعقد الفاسد من وجهة نظرهم و الصحيح من وجهة نظرنا.

الفرع الرابع*: أنّه إذا طلّق المخالف زوجته بطلاق الثلاث، ثمّ استبصر، فهل يكون استبصاره مفيداً أو لا؟

أمّا بالنسبة إلى وقوع الطلاق فقد تقدّم بأنّ الاستبصار غير مفيد هنا، من جهة أنّ هذا المستبصر لابدّ و أن يقرّ على عمله السابق و ترتيب أحكامه، و منها: عدم جواز الرجوع في العدّة و عدم الزواج منها بعد العدّة من دون تخلّل محلّل، إلا أنّ الإشكال في أنّ هذه الأحكام إنّما تتوجّه إليه في حال تشيّعه و

---

* الدرس التاسع عشر: الأربعاء ٢٨ رمضان المبارك ١٤٠٧.

استبصاره، و من الواضح أنّ هذه الأحكام مترتّبة على طلاق الثلاث الواقع على وفق المذهب، و هذه الأحكام من المفروض أنّها متوجّهة إليه بعد الاستبصار، و ترتّب و توجّه الأحكام بالنسبة إليه مما لا دليل عليه، و ما دلّ عليه الدليل هو إقرار العمل السابق بما له من الآثار، و ما يقرّ عليه هو نفس الطلاق، و أمّا الأحكام المترتّبة على طلاق الثلاث تترتّب مادام هو معتقداً صحّة الطلاق، و أمّا بعد الاستبصار فقاعدة الإقرار لا تدلّ على ترتّب هذه الأحكام.

و عليه فإن استبصر و زوجته بعد في العدّة يمكنه الرجوع إليها، و إذا انقضت عدّتها له أن يتزوّجها؛ لأنّ ما وقع هو طلاق واحد، لا طلاق الثلاث.

الفرع الخامس: ما تعرّض له جمع منهم السيد الخوئي (أيده الله) في مستحدثات المسائل، قال: (يعتبر الإشهاد في صحّة النكاح عند العامة، و لا يعتبر عند الإمامية، و عليه فلو عقد رجل من العامة على امرأة بدون إشهاد بطل عقده، و عندئذ يجوز للشيعي أن يتزوجها بقاعدة الإلزام)[1].

و في هذا الفرع أبحاث:

البحث الأوّل: هو أنّ العامة اختلفوا في اعتبار الإشهاد و عدمه، كما اختلفوا في كيفية الشاهدين، و هكذا اختلفوا في اعتبار الإشهاد حين العقد أو حين الدخول، و بعض منهم ذهب إلى عدم اعتبار الإشهاد، و قالوا: إنّ المانع هو السريّة.

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٤٢٣.

نعم، غير مالك من أئمتهم الأربعة ذهبوا إلى اعتبار الإشهاد، و أمّا مالك فغير واضح مسلكه، ففي الخلاف: (و قال مالك: من شرطه ترك التواصي بالكتمان، فإن تواصوا بالكتمان بطل و إن حضره الشهود، و إن لم يتواصوا بالكتمان صحّ و إن لم يكن شهود)[١].

و عليه فلا يصحّ القول باعتبار الإشهاد عند أئمتهم الأربعة.

البحث الثاني: هو أنّ ما يحكمون بفساده قد يكون متفقاً عليه بينهم و قد لا يكون كذلك، فإن لم يكن متفقاً عليه، فقد ذهب المالكية و الحنابلة إلى أنّ مثل هذا العقد الذي هو مختلف فيه لا يوجب بينونة المرأة عن الزوج مطلقاً، بل لابدّ من تطليق الزوج لها، و إن لم يفعل طلّقها القاضي.

هذا فيما إذا لم يكن القاضي هو الذي أجرى صيغة النكاح أو غير صيغة النكاح من العقود المختلف فيها، و أمّا إذا كان القاضي هو المجري أو كان بمحضر منه فتحكم بالصحة.

و عليه ليس معنى الفساد عند المالكية و الحنابلة أنّ هذا العقد كأن لم يكن.

و في مغني ابن قدامة الحنبلي: (إذا تزوّجت المرأة تزويجاً فاسداً لم يجز تزويجها لغير من تزوّجها حتى يطلّقها أو يفسخ نكاحها. و إذا امتنع من طلاقها فسخ الحاكم نكاحه، نصّ عليه أحمد)[٢].

---

(١) حكاه الشيخ الطوسي في الخلاف ٤: ٢٦١-٢٦٢، والسرخسي في المبسوط: ٥: ٣٠-٣١، والسمرقندي في تحفة الفقهاء ٢: ١٣١.

(٢) المغني ٧: ٣٤٢.

و المسألة معنونة في موافقات الشاطبي أيضاً[1].

و الظاهر أنّ مرادهم بالفساد نظير الاحتياطات الواجبة عندنا.

و قد ذكر ابن رشد في البداية أنّ التزويج الفاسد محتاج إلى الطلاق[2]، نعم الشافعية و الحنفية[3] ذهبوا إلى أنّه لا أثر للنكاح الفاسد، كما نقل عن الشافعي في مغني ابن قدامة[4].

---

(١) الموافقات ٤ : ٣٧.

(٢) قال ابن رشد: وأما حكم الأنكحة الفاسدة إذا وقعت فمنها ما اتفقوا على فسخه قبل الدخول وبعده. وهو ما كان منها فاسداً بإسقاط شرط متفق على وجوب صحة النكاح بوجوده، مثل أن ينكح محرمة العين، ومنها ما اختلفوا فيه بحسب اختلافهم في ضعف علّة الفساد وقوّتها، ولماذا يرجع من الاخلال بشروط الصحة، ومالك في هذا الجنس ـ وذلك في الأكثر ـ يفسخه قبل الدخول ويثبته بعده، والأصل فيه عنده أن لا فسخ، ولكنه يحتاط بمنزلة ما يرى في كثير من البيع الفاسد أنه يفوت بحوالة الأسواق وغير ذلك.

ويشبه أن تكون هذه عنده هي الأنكحة المكروهة، وإلا فلا وجه للفرق بين الدخول وعدم الدخول.

والاضطراب في المذهب في هذا الباب كثير، وكأن هذا راجع عنده إلى قوّة دليل الفسخ وضعفه، فمتى كان الدليل عنده قوياً فسخ قبله وبعده، ومتى كان ضعيفاً فسخ قبل ولم يفسخ بعد، وسواء كان الدليل القوي متفقاً عليه أو مختلفاً فيه. [بداية المجتهد ٢: ٤٨]

(٣) انظر المبسوط ٤: ٢٠٢.

(٤) قال في المغني: وقال الشافعي: لا حاجة إلى فسخ ولا طلاق لأنه نكاح غير منعقد أشبه النكاح في العدة. [المغني ٧: ٣٤٣]

و في بدائع الصنائع للكاشاني الحنفي: (و أمّا النكاح الفاسد فلا حكم له قبل الدخول)[١].

و المقصود من ذكر أقوالهم هو أنّه لا يمكن الحكم بجواز التزويج بمجرد اعتبارهم الإشهاد في النكاح، و أنّ النكاح بلا إشهاد فاسد من باب الإلزام، بل لابدّ و أن يرى ما هو مذهب المتزوّج بالنكاح الفاسد، فإن كان من الشافعية أو الحنفية فيجوز، و إلا فلا يجوز، فإنّ الحنابلة و المالكية لا يرون جواز التزويج للغير إلا بعد الطلاق أو الفسخ.

البحث الثالث: هو أنّه على مسلك الشافعية و الحنفية لابدّ من التفصيل بين قبل الدخول و بعده، فإن كان قبل الدخول فلا حكم له، و أمّا إن كان بعد الدخول فهذا من قبيل الوطء بالشبهة[٢]، و من المعلوم أنّ الوطء بالشبهة له عدّة، فلا يجوز للغير تزويج المرأة حتى تنقضي عدّتها.

و هذه ملاحظات ثلاث لابدّ من مراعاتها إذا أردنا الحكم بجواز تزويج من زوّجت من المخالفين بلا إشهاد.

و أمّا أصل الكبرى فنقول: إنّ المخالف المعتقد لاعتبار الإشهاد في النكاح و أنّ النكاح بلا إشهاد فاسد واقعاً، لو تزوّج بلا إشهاد سواء أتزوّج بالشيعية أم تزوّج بالمخالفة هل يكون نكاحه فاسداً أو لا؟

للحكم بفساد مثل هذا النكاح طريقان:

---

(١) بدائع الصنائع ٢: ٣٣٥.

(٢) انظر بدائع الصنائع للكاشاني ٢: ٣٣٥.

الطريق الأوّل: من غير طريق قاعدة الإلزام و ما يلحق بها.

الطريق الثاني: من طريق قاعدة الإلزام و ما يلحق بها.

و للطريق الأوّل مسلكان:

المسلك الأوّل: أنّه لا يمكن الحكم بصحّة القبول ممن يعتقد اعتبار الإشهاد و أنّ النكاح بدونه فاسد؛ و ذلك لأنّ من شرائط الإيجاب و القبول القصد، و القصد إنّما يحرز بالأصل العقلائي الذي ذكرناه في الأصول كراراً، و هذا الأصل العقلائي يجري ما لم يكن هناك شاهد على الخلاف، و في المقام يوجد شاهد على الخلاف و هو كونه معتقداً لفساد العقد بلا إشهاد، و هو مانع من جريان الأصل.

و يمكن الجواب عن هذا المسلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى؛ إذ القائل بمذهب من المذاهب ربما لا يكون عالماً بالمسائل أو عاملاً بأحكام ذلك المذهب، و مجرد كونه ذا مذهب لا يقتضي أن لا يكون قاصداً للقبول.

الوجه الثاني: أنّ عدم الإشهاد لو كان دليلاً فإنّما يكون دليلاً على عدم قصد السبب إلى النكاح القانوني، لا عدم القصد بالنسبة إلى مفاد المنشأ، و بينهما فرق.

المسلك الثاني: أنّ المعتبر في مطلق العقود أو في خصوص عقد النكاح قصد التسبيب إلى الأثر القانوني، و قد تعرّض الشيخ لهذه المسألة في المكاسب[1]، و نقل

---

(١) كتاب المكاسب ٣: ٢٩٥.

عبارة عن (الشهيد الأوّل)[1] مفادها اعتبار قصد التسبيب إلى الأثر القانوني[2]، و في خصوص النكاح يمكن إقامة شواهد على ذلك، و قد تعرّض إليها صاحب المقابس في أوّل النكاح[3]، منها:

ما روي في الفقيه قال الرضا (عليه السلام): «المتعة لا تحلّ إلا لمن عرفها. و هي حرام على من جهلها»[4].

و هذه الرواية من مراسيل الصدوق التي عبّر عنها بـ (قال)، و هي على بعض المسالك تكون حجّة.

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إنّ الله تبارك و تعالى حرّم على شيعتنا المسكر من كلّ شراب و عوّضهم من ذلك المتعة»[5].

و منها: ما في الوسائل من ذكر خصوصيات صيغة المتعة تدلّ على أنّ من يريد المتعة لابدّ له من قصد التسبيب إلى حكم الله الواقعي مثل قوله: (أتزوّجك متعة كذا و كذا يوماً بكذا و كذا درهماً نكاحاً غير سفاح على كتاب

---

(١) بحسب الظاهر أنّ الصحيح هو الشهيد الثاني.

(٢) المسالك ٣: ١٥٦، نقلاً بالمعنى.

(٣) مقابس الأنوار و نفائس الأسرار: ٢٦٧.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٥٩، وسائل الشيعة ١٤: ٤٣٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٤: ٤٣٨.

الله عزّ و جل و سنة نبيه (صلّى الله عليه و آله) و على أن لا ترثيني و لا أرثك و على أن تعتّدي خمسةً و أربعين يوماً، و قال بعضهم حيضة)[1].

و عليه فلابدّ من قصد التسبيب في خصوص النكاح إن لم نقل بلزومها في جميع العقود.

و الجواب عن هذا المسلك هو: أنّ هذه الشواهد لا تكفي لإثبات اعتبار قصد التسبيب، فإنّ الرواية الأولى على فرض اعتبارها، معناها: (أنّ من جهلها)، و من لا يعتقد جوازها يكون عمله زناً بالتالي، و ذلك لأنّ الفارق بين المتعة و الزنا دقيق جداً، و لذا قد أكّد بالنسبة إلى صيغة النكاح على كتاب الله و سنة نبيه حتى لا يتوهّم بأنّ هذا من الاستئجار المحرّم.

و أمّا صحيحة عبد الله بن سنان فهي مرتبطة بالعمل الخارجي و أنّ الشيعة تستفيد خارجاً من المتعة و لا تستفيد من كلّ مسكر كما تستفيد منه العامة، و ليس معناها أنّ حليّة المتعة خاصة بالشيعة، و الشواهد على ذلك هو أنّ حرمة كلّ مسكر لا تختص بالشيعة، بل يحرم على العامة أيضاً، فظهر أنّ التمسك بالطريق الأوّل بكلا مسلكيه لإثبات الفساد غير صحيح.

و أمّا الطريق الثاني و هو: إثبات الفساد بقاعدة الإلزام و ما يلحق بها.

أمّا قاعدة الإلزام فلا يمكن التمسّك بها لإثبات الفساد من جهة عدم ثبوت هذه القاعدة، و على فرض ثبوتها، فالتوسعة محلّ إشكال و تأمل، فإنّ الإلزام

---

(١) الكافي ٥: ٤٥٥، وبألفاظ متقاربة في الفقيه ٣: ٤٦٢ و التهذيب ٧: ٢٦٣.

مرتبط بالمطلّقات على غير السنة و جواز تزويج المطلّقة على غير السنة، و لايتعرض إلى ما إذا تزوّج بنكاح صحيح على وفق مذهب الحق و فاسد عنده.

و بعبارة أخرى: مورد قاعدة الإلزام إلزامهم بصحّة ما هو فاسد عندنا، لا إلزامهم بفساد ما هو صحيح عندنا.

و أمّا قاعدة الاستحلال، بتقريب أنّ العامة يرون لنا تزويج مثل هذه المرأة حلالاً، لقوله: «يجوز على أهل كلّ ذي دين ما يستحلّون» فأيضاً لا يمكن التمسّك بها؛ و ذلك لأنّ شمول «ما يستحلّون» لغير أهل ذلك الدين بعيد جداً.

و بعبارة أوضح: شمول ما يستحلّون لما يصدر من غير أهل ذلك الدين حيث إنّهم يستحلّون لنا و لا يصدر من أنفسهم، بعيد جدّاً، مضافاً إلى ما تقدّم من المناقشات و الاحتمالات.

و أمّا التمسك بقوله (عليه السلام): «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم» لإثبات الفساد مبتن على تمامية الرواية من حيث السند. هذا مع قطع النظر عمّا ذكره العلامة البلاغي من أنّ الفساد ليس من الأحكام[1].

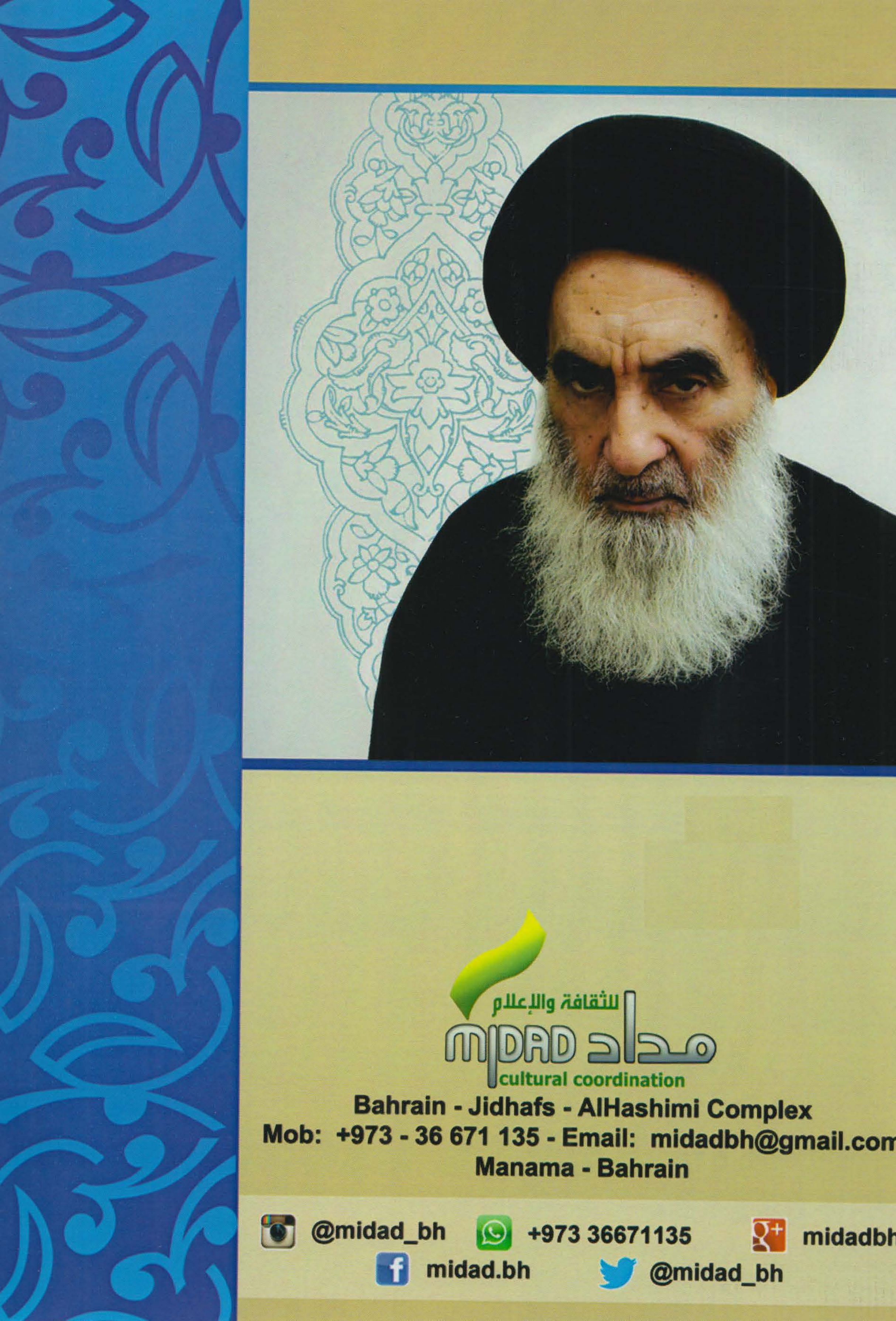
و أمّا قاعدة الإقرار، فبما أنّ إقرارهم يؤول إلى فساد مثل هذا التزويج تكون إقراراً لقانونهم، فللتمسّك بهذه القاعدة لإثبات الفساد وجه و إن كان الجزم به محلّ تأمّل، فلابدّ من الاحتياط في هذا المورد.

هذا تمام الكلام في قاعدة الإلزام، و الحمد لله أوّلاً و آخراً، و صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

---

(١) موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية) ٧: ٢٧٢.

المحتويات


للثقافة والإعلام
MIDAD مداد
cultural coordination
Bahrain - Jidhafs - AlHashimi Complex
Mob: +973 - 36 671 135 - Email: midadbh@gmail.com
Manama - Bahrain
@midad_bh
+973 36671135
midadbh
midad.bh
@midad_bh